



المركز القومي للمخطوطات والتراث والوثائق

الدكتور ملحم قربان

# قضايا الفكر السياسي:

# القانون الطبيعي



مضاميا الفكر السياسي  
القانون الطبيعي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الاولى

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف: ٨٠٧٤٠٧ - ٨٠٧٤٢٨ ص. ب ١١٤ / ٦٣١١ بيروت - لبنان

**الدكتور ملحم قربان**

# **قضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي**

**في** المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



الإهداء

الى الذين يتجرأون  
على الالتزام بهذا القانون !



## للمؤلف

1. *Meaning and Confirmability*
2. *Political Realism*
3. «Natural Rights» in Rousseaus' *Social Contract*.
4. *A theory of Value*.
5. «Secularism and Islam»
6. *Chapel Talks*, M.A.J.D. Beirut, 1982 .

- 7 - الواقعية السياسية ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت ، 1970 .  
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، ( مجد ) ، بيروت ، 1981
- 8 - اشكالات ، طبعة أولى ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .  
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، ( مجد ) ، بيروت ، 1980
- 9 - الحقوق الانسانية ، طبعة أولى ، بيروت ، 1968 .  
طبعة ثانية ، بيروت ، 1969
- 10 - المنهجية والسياسة ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .  
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .  
طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977
- تاريخ لبنان السياسي الحديث :
- 11 - الجزء الأول ، الاستقلال السياسي ،  
طبعة أولى ، مشوّة وناقصة ، الأهلية ، بيروت 1977  
طبعة ثانية مزيدة ومصححة ، ( مجد ) بيروت ، 1981
- 12 - الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، ( مجد ) بيروت ، 1982 .
- 13 - الجزء الثالث ، القرار ، طبعة أولى ، ( مجد ) ، 1978



قضايا الفكر السياسي :

- 14- القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، (مجد) ، بيروت، 1982
- 15- الحقوق الطبيعية ، طبعة أولى ، (مجد) ، بيروت ، 1982
- 16 - القوة ، طبعة أولى ، (مجد) بيروت، 1982
- 17- أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفذت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، ١٩٥٨
- 18 - المواقف الحاسمة .
- 19- « الأخلاق والمجتمع » .
- 20- الصراع بين الشيوعية والديمقراطية ، بحث القي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامة ، مسائل الدفاع والاستراتيجية بتاريخ 11 / 2 / 1981

قيد الطبع

- 1 - علمانية دركهايم الاخلاقية وتشعباتها الاجتماعية
- 2 - « العقل في القرآن » ؟
- 3 - إسلاميات
- 4 - إشكالات ماركسية
- 5 - جبل المطامع .

## تقديم عام

اجزاء هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ؛ ستظهر على القارئ ، اذا ما تحقق تنفيذ تصورنا للمخطط العام الذي يكوّن إطارها ومراحل تطورها ، على فترات متتابعة يتحكم بظهورها عدد من الاعتبارات والظروف الواقعية . لذلك ، ان لم يكن لاي سبب آخر ، قد لا يظهر بناؤها المنطقي ظهورا واضحا . بقصد التخفيف من حدة هذه الشائبة التي تفرضها علينا ظروفنا العامة ، نسارع الى رسم بعض الإشارات التي تساعد القارئ على تلمس طريقه الى مخططها المنطقي حيث يقع كل جزء في المكان الذي يستدعيه منطق الموضوع .

يبدأ موضوعنا منطقيا يبحث العلاقة السياسية . ويتبين من ذلك البحث ان جوهر العلاقة السياسية هي القوة . وتحلق القوة ، عملا سياسيا ، معاصرا ومتطورا تاريخيا ، كثيرا من التناقضات التي تحبه الفكر السياسي كما تواجه الفاعل في التاريخ السياسي . وتتطلب هذه التناقضات حولا أو ، على الأقل ، وسائل تمكن السياسيين ، معانظرين ومنفذين ، من تحطيمها او تجاوزها بأقل ما يكون من الأضرار للفكر الصادق الصريح وللممارسة الواقعية المصغية الى ضرورات الحياة والمنتبهة الى مطالب الواقع المرير .

واولى هذه التناقضات ، اذا جاز لنا التعبير عنها بصورة قضية فكرية تسترعي الانتباه ، هي المعبر عنها بالتساؤل التالي : كيف الابقاء على القوة في السياسة مع التخلص من السيئات التي تستتبع التمتع بالقوة ؟ او على الأقل - كيف التخفيف من حدة تلك السيئات ؟

« القوة تفسد » اصبح من مسلمات السياسة . ولما لم يكن هنالك غنى عن السياسة ، اصبح من متطلبات العبقورية السياسية ، او بالاحرى الاجتماعية ، ونقد ان ترتفع قليلا عن هذا المستوى وان يبعث ادعاء ، لنقول بالاحرى الانسانية او الحضارية ، نقول اصبح من متطلبات الانسان السياسي الحضارية ان يشدّب تلك المفاصل او يروض ممارسيها السياسيين .

وهكذا تبدأ سلسلة القضايا السياسية . ونحن لسنا ههنا بوارد تعددها او بوارد

رسم مخطط هذه السلسلة رسماً كاملاً . وفي ذلك ما فيه من الاقرار بواقعية الانحناء امام الظروف القاهرة انحناءً نأمل ان لا تدوم الا بقدر ما يتطلبه اخراج هذه السلسلة اخراجاً يليق بها من الاتقان : فكرياً وفتياً .

الا انه ، وبقصد وضع موضوع هذه الدراسة : القانون الطبيعي ، في موضعها المناسب في اطار هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ، نشير الى سؤال تاريخي عريق في القدم هو السؤال : كيف الحد من سوء استخدام القوة ؟ وتفتت عبقرية السياسيين ، عن مجموعة من الاجابات عن هذا السؤال : مجموعة من الاقتراحات التي تعاون على البوح بها الفكر المبدع مع الممارسة الواعية . من هذه الاجابات التي تستحق اهتمامنا ، القانون الطبيعي .

نبدأ به لأكثر من سبب . وأهم هذه الأسباب هو ان لنا فيه رأياً مبتكراً . واذا عاب علينا احدكم « تواضعنا » ههنا ، تبادلر الى ذهنا في الحال الشعر الشعري التالي : « غالى بنفسى عرفاني بقيمتها .. »

على كل حال ، يبقى ما ندعيه في هذا المجال « مجرد ادعاء » . ويبقى لتاريخ السياسة فكراً مبدعاً وممارسةً متنبهةً للمزلق ان يثبت او يدحض هذا الادعاء بواسطة ذوي الكفاءات والخبرة بالموضوع . ويبقى حكم هؤلاء العادل والموضوعي هو الحكم الابقى . وكأنه ام لم يكنه فإننا ، وعلى الحالين ، نلتزم به .

وإذا قال احدكم اننا ليس لنا باليد من حيلة بخصوص هذا الأمر ، اجنباه ، واقعياً ، نعم هو على حق . وتبقى مع ذلك لاعلانتنا لهذا الحكم ، وإن كان حكماً مسبقاً بالنسبة للتقييم التاريخي لادعائنا الابداعية والابتكار في قضية القانون الطبيعي ، تبقى لاعلانتنا لهذا الحكم قيمته . وقيمته متعددة الابعاد : ففي بعدها الأول هي عبارة عن وعي بأن التاريخ كثيراً ما اثقلت اكتافه الاحكام الظالمة غير الموضوعية . وفي بعدها الثاني ، عبارة عن رفض - وقد يكون الرفض محتمراً - لهذا النوع من الاحكام . وفي بعدها الثالث هي عبارة عن عدم اهتمامنا - على ادنى مستوى من المسؤولية - بهذه الاحكام - انها لا تمسنا اصلاً . وفي بعدها الرابع - وهنا يكمن وجهها الايجابي - هي عبارة عن أننا نحترم الحكم العادل الموضوعي بالنسبة لادعائنا الابتكار والابداعية . وفي بعدها الخامس - وهنا يصبح موقفنا حضارياً انسانياً عالمياً - هي عبارة عن انحناء احترام امام مبدل عام حضاري انساني شامل . ولا يخفى ما للالتزامية هنا من تأثير مرموق !

وتطرقنا الى الالتزامية ههنا يلتفت نظرنا الى كلمة في عنوان هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ، نعني كلمة « فكر » التي - اذا ما ركّز عليها اكثر من اللازم - قد تضلل

القارىء فيعتقد ، خطأ ، أن لا صلة وثيقة لهذه الدراسات بالواقع السياسي . صح أنها ليست دراسات ميدانية ولا تجارب اختبارية . ومن هنا يميل التركيز فيها الى جانب النظرية والتنظير . غير ان تنظيرها هذا يتطلع الى الواقع بعيون غيورة جدًا . وإذا كانت هنالك من قيمة للنظرية - وقد تكون لها أكثر من قيمة - فإن اولى هذه القيم تنطلق من صحتها ، أي من معاملتها للواقع مستمدة منه صحة وحيوية ومنكبة عليه تغييرا وتعديلات بقصد قولته القولية الفنية التي تسد من جهة حاجات حياتية وتواكب من جهة ثانية مسيرة التاريخ الإنساني المشرب دائما نحو الافضل ومحقة جهودا مبذولة في سبيل غرس هذا الهدف الافضل في أرض الممارسة الواقعية حتى يتمكن من مد جلوره في ترابها فيمتص بذلك رحيق الحياة ليدفعه زهورا لا تلبث ان تصبح ثارا يانعة يملو جناها !

ملحم قربان

ضهور الشوير بتاريخ 17 آب 1981



« اعتقد ان الفلسفتين القانونية ( الحقوقية ) والسياسية ليستا  
سوى القانون الطبيعي وقد كتب بحرف كبير » \*

---

(\*) A.P. d'Entreve, *Natural Law: An Introduction to legal Philosophy*, Hutchinson, London, 4<sup>th</sup> impression, 1957, P. 14



## مقدمة

تنقسم دراستنا هذه اربعة اقسام :

الاول ، يتناول التطور التاريخي للقانون الطبيعي فيعالج هذا التطور في اطاره العام السياسي وغير السياسي ويلحظ المنعطقات الهامة في تاريخ الحضارة الانسانية وعلى الاخص تلك التي اثرت بمفهوم القانون الطبيعي أو التي تأثرت به . غير ان التركيز هنا يتمحور حول الظروف والاجواء التي دعت الى انتقاد القانون الطبيعي وتبيان المآخذ عليه والشوايب التي تخلفها تحقيقه في المجتمع ومدى انسجامها او عدم انسجامها مع الاهداف التي قصد المفكرون خدمتها عندما تبنوا هذا القانون ودافعوا عنه بما أوتوا من معرفة ومنطق .

والثاني يقترح صيغة جديدة للقانون الطبيعي ( القانون الطبيعي الجديد ) تتجاوز الانتقادات التي تعرضت لها صيغته الكلاسيكية . ولكن هذا لا يعدو كونه الوجه السلمي للقانون الجديد . وجهه الايجابي يتكوّن من عصنة هذا القانون يجعله يستفيد من المكتشفات الحضارية الجديدة ومن إعادة النظر فيه حتى يتماشى مع انجازات العلوم الحديثة . وربما اصبح هو ذاته مسببا بدوره لانجازات اهم وابقى .

والثالث ، يبحث ، ولو بشيء من الاجاز ، في الخطوات التي مشتها الحضارة<sup>(1)</sup> الانسانية الحديثة والتي جعلت من الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي معاً ممكنة ومقبولة . كانت هذه انقلابات في الذهنية وتطورات في العادات العقلية للانسان المعاصر . وربما كانت هذه من ابرز الظاهرات التي تعرّف « الانسان الجديد » .

غير أن وضع النبرة على الحديث المستجد من عناصر حضارتنا ما أُنسانا العناصر التي

(1) الواقع هو ان هذه الانقلابات الحضارية لم تنتشر بعد عادات وتقاليد موروثة ومطبقة لدى الجميع . إن لمن قيم للمحقق الأول لهذه المحاضرات ، « أمة ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ؟ » انه يظهر كثيراً من الدلائل التي تشير الى أن بعض الذين يفترض بهم وبفضل مؤهلاتهم الثقافية ، أن يكونوا من للتبوين لهذه التطورات هم في الواقع غير واعين لها . انهم ما زالوا يعيشون في الجزر الحضاري الوسيطى لو القدم بالنسبة لها .



ترتبط منها بجلور قوية ربطا وثيقا . وبَ قليم كان خيرا من جديد . وليس ماضينا بالمجذب المقفر . المهم هنا هو غربة هذا التراث بقصد التثبيت بما يصعد منه امام المحاكمة الواعية والمسؤولة للعقل الرصين الناضج المسلح بالمنهجية المؤتمنة .

والرابع ، يعالج ، وإن بكثير من الاقتضاب ، النتائج التي نأمل ان يتمخض عنها تبني هذا القانون الطبيعي الجديد . والاشارة الى هذه النتائج ، وكلها ذات قيمة حضارية ، اشارة الى مزيد من الاعتبارات التي تعطي هذا القانون الجديد القيمة التي يستحقها في تاريخ الفكر السياسي - بل في تاريخ الحضارة الانسانية .

القسم الاول  
التطور التاريخي للقانون الطبيعي



## I - تقديم.

من الطبيعي ان لا نصرّ على التعرّف ، في هذا القسم ، على جميع المفكرين الذين تناولوا بالبحث هذا المفهوم : معناه ، مقوماته الاساسية ، غايات الاخذ به وبتطبيقه في الاجتماع والسياسة ، وعلاقته بالجو الفكري العام ، وأخيرا ، نقده .

بمنا ان نتعرّف الى كونه حاجة ملحة ودائمة في غالبية المحاولات التنظيمية للمجتمع المرجو تصوره على غط يليق بالانسان . ومن هنا وثيق علاقته بالطبيعة الانسانية من جهة وبنوع المجتمع المقصود بنيانه من جهة ثانية .

أما مدى تأثيره ، وبالمقابل ، مدى تأثّره ، بالعناصر المرافقة له في تطور الفكر السياسي عبر العصور فهنا من متطلبات هذه البحوث الاولى . ولكن ، هنا ايضا ، يصعب علينا ، في اطار المعطيات المتوفرة ، أن نسهب ونفصل أو نبغي الشمول . حسبنا أن نبين في هذا السياق ، فكرة ظاهرة وجوهرية معا : إن الافكار تنبثق وتنمو وتزدهر أو تندثر لا كأفكار فردية ولكن كمجموعات . وبالتالي فليست هنالك نظرية سياسية إجتماعية مستقلة كل الاستقلال عن نظيراتها . هذه إما تكون واحدة منسجمة متصلة بعض الشيء مع زميلات لها ، تتساند وتتعايش ، وإما لا تكون . ومن باب اولى ليس هنالك تاريخ لفكرة معينة أو لنظرية منفردة . هنالك تاريخ لإشلال من الافكار . فالتعرف الصحيح الى فكرة منفردة يكاد يكون تناقضا مرفوضا . ولا يتم لنا ، إذا تم ، الا عن طريق التعرف الى العلاقات المتعددة التي تربط هذه الفكرة بصويجباتها . فما تكون يا ترى صويجبات نظرية القانون الطبيعي ؟

ربما افادنا الاقتباس من أحد الدارسين المتعمقين في الموضوع مع ان الاقتباسات عفوية نوعا . ولكنها كلها تعبّر عن مواقف مهمة في تطور البحث .

« ولكن عندما نقرأ الاعلانيين الاميركي والفرنسي نعرف أننا نواجه هندسة لا يمكننا أن نخطئ غمطها والنموذج . إنها فلسفة سياسية تستند الى مدلول معين للفرد والمجتمع وللعلاقة المتبادلة بينهما . ما سماه جيفرسون « المركز » ( station ) الذي يستحقه الناس

والدول، في ظل قوانين الطبيعة ورب الطبيعة ، أصبح العنصر الحاسم في الالتزام السياسي . انه مخطط من الافكار يصعب أن نرى له سوابق في التاريخ ، وترك اثرا لا يحصى على مدنيتنا (1) .

وهكذا نرى في الاعلانين الثورين مجموعة مترابطة من الافكار : الفرد والمجتمع وقوانين الطبيعة ورب الطبيعة ومركز الفرد في المجتمع ومركز المجتمع ( الدولة ) ، في المجتمع الدولي .

« ومهما نشأبت الافكار الرواقية والافكار المسيحية في القانون الطبيعي وتقارب التشابه ، تظل فروقات دقيقة وبعيدة المدى بينها . وتنبثق تلك الفروقات من نظريتين مختلفتين في الحياة ومثالين مختلفين لها » (2) .

ويقول المفكر نفسه :

« إن نفس المسيحية الوسيطية وحده يقدر ان يفسر الدور الذي دعي القانون الطبيعي ليلعبه في هذا المفهوم الجديد للاخلاق . وأنه لنفس مختلف عن نفس المسيحية البدائية » (3) وكذلك :

« وضعت نظرية القديس توما الاكويني في القانون الطبيعي تفسيراً لطبيعة الانسان ولعلاقته بالله وبالطبيعة » (4) ثم يزيد :

« الفكرة المركزية هنا هي فكرة معينة للعلاقة بين ظاهرات الطبيعة وظاهرات الوحي . . . . واصراره ( أي الاكوييني ) على أن « النعمة لا تنفي الطبيعة بل تكملها » ليس سوى ترجمة بكلمات ميتافيزيكية لموقف حاولت تحليله ووصفه . إنه لتاج لتلك الانسانية المسيحية (Christian humanism) التي هي جوهر فلسفته » .

ويربطه بالايان وبالطبيعة الانسانية قائلا :

« الصيغة المشهورة تلك تعبر عن تفسير جديد كلياً للعلاقة بين العقل والايان وبين الفلسفة والمسيحية وتحتوي ، فوق ذلك ، على مفهوم جديد مختلف لامكانات الطبيعة الانسانية ولتأثيرات الخطيئة عليها » (5) .

---

(A.P. d'Entrève, *Natural Law*) P.54—55. (1)

(Ibid p. 35) (2)

(Ibid p. 36) (3)

(Ibid p. 39) (4)

(Ibid P.41) (5)

أما فيما يتعلق بالعقد الاجتماعي فيقول :

« التفسيرات المتعددة للعقد الاجتماعي ومفاعيله ليست سوى نتيجة للتفسيرات المتعلقة بالطبيعة الانسانية ، أي ، بتأثير القانون الطبيعي على الانسان » (1) .

كما يتطرق الى الحقوق الانسانية منبثقة عن القانون الطبيعي (2) :

« غير ان تثبيت الحقوق الانسانية هو الذي اعطى القانون الطبيعي قوته الهائلة وحيويته ، فتعاونت العقلانية والفردانية والراديكالية لتمنح الكلمة القديمة معنى كلّ الجدة » (3)

والخلاصة هي اننا عندما نفتش عن صوغيات القانون الطبيعي لا نعدم وسيلة للتعرف على الكثيرات : الله ، الكون ، المجتمع ، الخطيئة ، الايمان ، المثال المحتذى في الحياة وفي المجتمع . وغيرها كثير .

ولا يسعنا هنا ، الا أن نركز على البعض فقط من هذه الصوغيات .

تلك بعضها الاقرب لموضوعاتنا الملحة . الطبيعة الانسانية : هل هي خيرة أم شريرة ؟ الحرية : هل هي مزيفة أم اصيلة ؟ ونوع المجتمع المنوي بناؤه : أهو المجتمع المثالي الكامل أم هو المجتمع الذي تتحكم به طبيعة الناس بما هي عليه من شوائب ونواقص ؟ مدى ارتفاعه على مدارج المدنية أو بالاحرى مدى دنوه من مستوى الحيوانية ؟

---

(1) (Ibid .p.56)

(2) راجع كذلك للدكتور ملحم قربان :-

أ - « الاخلاق والمجتمع » طبعة ثالثة ، بيروت ص 7 .

ب - « التنهية والسلمة » طبعة ثالثة مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين . بيروت . 1977 ص 88 .

(3) (Ibid .p.61)



## II - مختارات تاريخية

### 1 - « اخناتون » والقانون الطبيعي

عاش حوالي ألف واربعمائة سنة قبل المسيح . الاسم الرسمي الذي حمله هو افحتب الرابع . وكان « اخناتون » لقبا اتخذته لنفسه . ويعني مكرّس الله . ذلك لانه بشرّ باله واحد . وكان لم يتعدّ الثلاثين عند وفاته . ربما لانه بدأ باصلاح ديني اخلاقي لم يكن الوقت مؤاتيا له .

وبالرغم من قصر عمره فقد خلف وراءه ميثاق حكمة رائعا : اله واحد وعالم واحد وقانون عالمي واحد - توافق البشر .

« ايا الاله الحي ، يا مبدع الحياة ، اشراكك جميل في افق السماء .

لقد خلقت كل الاشياء وتيسر كل شيء حسب مشيقتك . انك تربط جميع الاقطار والامم برباط محبتك » .

« كل شيء حي وانت حية العالم » .

« انت الاله المحب للناس جميعا في مصر وسوريا وجميع اقطار الارض » (1)

هل هذا نص للقانون الطبيعي ؟

« كل الاشياء هي عناق بين طين ارضي وروح اساسها نار سبأوية » .

وهذه النار ، في عرفة ، لا تنطفئ كما وأنها تحل في جميع المخلوقات .

كم هي قرية هذه المعاني من المبادئ التي نسجت حولها المدرسة الرواقية فلسفتها ، فللحق ، حين سنحت الفرصة ، القانون الروماني بجلوة من القانون الطبيعي .

### 2 - انتيغون (Antigone)

اشتهرت انتيغون حسب نص سوفوكليس (Sophocles) بتحليها لامر ظالم من قبل حاكم مستبد . وكان المبرر لهذه الثورة المتخدية اللجوء الى القانون الطبيعي : قانون دائم سرمدي « الهى » اولى بالاحترام من قوانين الناس .

(1) هنري توماس ، اعلام الفلاحة خلال النهضة العربية ، 1964 ، ص 41

(2) وللكاتب المعاصر برتولي برخت مسرحية بهذا العنوان . ويعدا للمعنى ، كذلك ، اهتم أحد الليتوانين باخراجها انجراجا حديثا ، النهار ، الاحد 7 / 10 / 973 ص 7



يقص لنا سوفوكليس في مآثرته الادبية انتيفون قصة هذه المآثرة السيامية المستندة الى مفهوم القانون الطبيعي .

عندما رفض الملك كريون ، وكان عمها ، أن تدفن جثة أخيها بولينيسيس بحجة أنه خائن ، تحدث انتيفون هذا القرار الملكي فدفنت الجثة ، وإن سرا ، وأقامت مراسيم الجنازة . وربما دفعت ثمن هذا التحدي .

أما مبرر عملها هذا فكان اللجوء الى القانون الطبيعي - إن أوامر عمها الملك كانت غير عادلة وتتعارض مع التقليد المتبع والشرعية الالهية .

أ - يونانية وفارسي

بالمقارنة مع قصة انتيفون المتمردة على قرار الملك المتعسف المستندة نسوق القصة التالية :

كانت ولادة زارافوسترا في جو تسوده الحروب والوحشية والاستبداد . وكان حاكم البلاد يسمى نفسه ملك الملوك . كما كانت كلمته القانون السائد في البلاد . وكان الموت واقفا دائما بالمرصاد لمن تخوله نفسه حتى التفكير بانتقاد الملك هذا . ذلك لانه كان للملك وزراء - هم عيونه وآذانه - مدربين على الكشف عن مكنونات الصدور .

ويذكر انه حدث يوما أن اردى الملك أحد الشبان الابرياء قتيلا بسهمه أمام عيني والده ، وعندما اتت الملك الى الوالد المفجوع بموت ابنه متظفرا تعليقه على فعلته ، ألقي الرجل المسكين بنفسه على الارض صائحا : « حيالك الله أيها الملك لسديد رمايتك » .

ب - بين الغرب والشرق

فبينما ثارت انتيفون على قانون الملك الفاسد مستندة الى القانون الطبيعي رضخ هذا الابد الفارسي للظلم والاستبداد وقبل به بل هلل له ، على الاقل ظاهريا .

ج - محاولة معرفة الله

على كل حال سأل زارافوسترا نفسه : ما الحكمة من وجود الشر في عالم تسوسه حكمة الله ، ما هو حقا معنى الشر في حياتنا ؟ وفي كتابه تفسير الحكمة . يجيب زارافوسترا عن هذين السؤالين : إن فهمنا لآخوتنا بالانسانية - ويمر بالعدالة والتعاون والايمان والسعي وراء الكمال - هو محاولة منا لمعرفة الله .

3 - بوذا والقانون الطبيعي

قال :

« إنهبوا الى كل بقاع الارض ولقنوا الجميع هذا الدرس . أكلوا لهم أن الفقراء والضعفاء والضعفاء والاغنياء وعلية القوم كلهم سواء : »

ولما أقبل على بوذا ولده ليطلب ميراثه أجابه بوذا :

« يا بني جميل منك أن تطلب ميراثك فما هوذا الميراث » :

والنصف بوذا الى احد تلاميذه وقال :

« سلم ولدي عبامته وقصعته وادخله معنا عضوا في جماعة الاخوة التي توأخي كل حي<sup>(1)</sup> » .

وقد ادعى أنه اكتشف قانونا طبيعيا جلب لنفسه السعادة وقد يجلب السعادة العظمى للجميع . وهذا القانون هو المحبة<sup>(2)</sup>

« فلنكن أفكارك هي كل الافكار الحانية على شتى صور الحياة - حب شامل يضم بين جنبيه الكون بأكمله ، حب لا تشويه شائبة ولا تشوه جماله الكراهية » .

#### 4 - الجمعية العامة الاثينية

تتألف من جميع المواطنين . وتكون الهيئة العليا في الدولة . وكانت تعتبر هيئة تنفيذية أكثر منها هيئة تشريعية .

كانت تخذ مراسيمها الاشتراعية التقاليد القديمة

وحرية الشرائع<sup>(3)</sup> .

#### 5 - السفسطائيون<sup>(4)</sup> : مفاهيم « طبيعي »

من التجني أن نتهم السفسطائيين باتباع فلسفة معينة . غير أن بعضهم عير عن

---

(1) لقد عبر الشاعر الحديث ادوين ماركام بقلب شعري فذ عن الفكرة ذاتها في قصيدته « المغلوب على فطته » حين قال :  
« خط لنفسي دائرة وأخرجني منها »

أساني زنديقا وثاقرا وجرا يكيد  
ولكن الحب وأباهي بالفطنة انتصرنا

فخططنا دائرة ضمته البنا

راجع أيضا : وشارل مالك « شرك أنتم ونحن » ؟ النهار 8 / 5 / 77 ص 5 وللحق الأول في نهاية هذه الدراسة .

و- نقلنا : النهار ، الأحد في 9 والسبت في 25 حزيران 1977

(2) وصفا لواقع ليست صحيحة

(3) د . دنن ، النظريات السياسية القديمة والوسيلة ، ص 14 - 15 .

(4) 1 - وكان هؤلاء غرباء عن أثينا أقبلوا فيها ولم يشعروا بالطمأنينة التامة .

ب - قد تظهر البلاغة التي علمها السفسطائيون ، وعمل الأخص لانتصار الديمقراطيين ، في تعليمهم الخطيب بأن غايته هي اظهار الغاية الايجابية بظهور الأجل ، والخير في فن ادارة الدولة من فضيلة المؤامرات الحزبية . بيرنت « الفلسفة الاخرية » . (Burnet, Int. Journ, Tome VIII, (328 sq ?)

وجهة نظر - نغني الانسانية ، أي توجيه المعرفة نحو الانسان ، مرتكزها الاول . ما هو جوهر الطبيعة الباقي المستديم ؟ وما هي قضية التعرف اليه ؟ وباستثناء بعض الشككين المتطرفين فقد اتفق الجميع على الاقرار بوجود شيء طبيعي . وتَمَيَّز هذا عن الأشياء من صنع البشر - المتعارف عليها ، المواضعات الانسانية .

وكان هذا نتيجة طبيعية لبعض التطورات التاريخية نذكر منها ما يلي :

أولاً - استحداث المستعمرات - هذه دول جديدة ذات شرائع من صنع البشر. وفرقت هذه بين الناس المستعمرين وبين سيطرة العادات والتقاليد والاستقرار التقليدي .

ثانيا - وبزغت شمس ديانة جديدة . ونشأ عنها نظام مغاير حيننا عن الحركة الام  
وخطفا احيانا عن الدولة ذاتها ، الا اذا حاولت ديانة الدولة - كما حدث في اثينا - أن  
تحتضن هذه الجمعيات الدينية ، وتعديل موقفها من الديانة الاصلية

ثالثا - عرفت كثير من الدويلات الاغريقية عددا من المستعربين . واذا برهن هذا الامر . على شيء فانه برهن على ان الانسان يقدر على سن الشرائع والقوانين .

فينشأ هكذا التمييز بين « الطبيعي » و « المصطلح عليه » . وينمج الطبيعي بالقانون الالهي المسيطر على الانسان وعلى الطبيعة معا . وتصبح الطبيعة من هذه الزاوية ذات مفهومية وغاية وإحسان ويسبغ هذا الاتجاه على المفهوم صبغة أدبية ورمزاً دينية . وقد زاحم هذا التأويل للمفهوم الطبيعي تأويل مغاير<sup>(١)</sup> زعم أن الطبيعي ، وخصوصا كما يعتبر عنه في الانسان ، هو الانانية والآثرة ، وتوكيد الذات ، والرغبة في الملذات .

وتتكاثر معانيه «طبيعي» أكثر وأكثر - لتبيان هذه الاطروحة نعرض رأي المفكر المشهور هـ. هـ. غرين بالموضوع :

« There is a system of rights and obligations which **should be maintained by law**, whether it is so or not, and which may properly be called «natural», not in the sense in which the term natural would imply that such a system ever did exist or could exist independently of force exercised by society over individuals, but «natural» because necessary to the end which is the vocation of human society to realise ».

(1) أواخر القرن الخامس قبل . م راجع كذلك ، جورج سايين ، *تاريخ النظرية السياسية* .

« هنالك نظام من الحقوق والواجبات ينبغي أن يسانده القانون ويحميه . . . . ، ويمكن أن يُستقًى من حق « طبيعي » ، لا بمعنى ما يفترضه « طبيعي » بأن هذا النظام قد وُجد يوماً ما في ما مضى أو يمكن يمكن أن يوجد يوماً ما في المستقبل بالاستقلال عن ممارسة المجتمع للقوة على ابنائه ، بل طبيعي بمعنى انه ضروري لتحقيق الهدف الذي يدخل تحقيقه في إطار الرسالة الانسانية »(1)

فحسب هذا المقتبس هنالك معنيان على الأقل « لطبيعي » : الأول ، هو ما يحصل في مجتمع ما دون الحاجة الى استخدام القوة أو الضغط أو الاكراه . والثاني ، هو ما يؤدي ، ويكون هكذا ضروريا وإن فرض بالقوة ، لتحقيق الغاية (الطبيعية) للمجتمع - تحقيق رسالته أو مهمته أو قدره !

## 6 - انتيفون : (Antiphon)

وكتب انتيفون في مواضيع عدة : من تفسير الاحلام (Interpretation of dreams)

وفي التناسق (Concord) وفي السياسي (The Statesman)

وفي الحقيقة (on Truth)

أما النعمة الغالبة على تفكيره فهي الواقعية .

أ - انتيفون و « الطبيعي »

يستخدم انتيفون مفهوم « الطبيعة » في اتجاهين : فهو يستخدم هذا المفهوم ليقول من قيمة القانون الوضعي الذي تستند اليه الدولة بنعته مجرد رأي فحسب وهو ايضا يستخدمه ليقول التمييز السائد بين الاغريق والبرابرة رأسا على عقب . أن النوعين في نظره يشاركان في الطبيعة البشرية العامة .

إن قوانين الطبيعة في عرّفه كانت قوانين ضرورية حتمية . لم يكن هنالك تفريق بين القوانين الطبيعية مثل قانون الجاذبية من جهة وقوانين خاصة بالاجتماعيات . وبالتالي فقد رأى انتيفون بأنه قانون طبيعي أن يسعى الانسان الى ما يقيه حيا ويتعد بقدر الامكان عما يميته أو ما يؤذيه . هذا مبدأ طبيعي نراه فيما بعد يتردد في كتابات توماس هوبس . غير انه يتميز عن هوبس فيما يتعلق بمهمة القانون الوضعي . فبينما اعتقد هوبس ان قصاص القانون ضروري لجعل الناس تحترم حقوق بعضها البعض فقد رأى انتيفون بأن القانون الوضعي يتنافى مع القانون الطبيعي للحياة .

ويقول انتيفون ليردد ميكافلي وماركس (2) بعده أن الحقيقة عن الانسان في ما يتعلق

(1) T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, 1927, p33.

(2) يقول ماركس : « ليس وحي الانسان هو ما يحدد وجوده بل وجوده هو ما يحدد وحيه » يعبر هذا الرأي للركس عن جزء من الحقيقة . انه يوجه الانتباه في علاقة متبادلة بين الوجود والوعي الى خط واحد من خطيها للتقابلين. وإن أقر ماركس ، كما هو يفعل ، بأن للوعي أحيانا تأثيرا على الوجود ، فإنه يصر بالتقابل أن الاولوية والسبقية هي دائما وأبدا للوجود . تملطنا على هذا ، من زاوية منهجية ، أنه يعمم أكثر مما تسمح به الظواهر الاجتماعية والتاريخية (الفردية والجماعية) .

بأموره الإنسانية يجب أن تكتشف ليس فيما يفكر أو يقول بل فيما هو عليه قلباً وقالبا . في تركيبه الجسدي والعقلي كما تقوله الطبيعة بيدها . ونذهب نحن الى ان افضل تعبير عن هذه الطبيعة هو ما يتجلى في التصرفات والاعمال .

ب - متخبات :

وهاتان مقطوعتان من كتاب في الحقيقة (On Truth) بقلم انتيفون :

« العدالة ، بمفهومها العامي ، تعني عدم التعدي ، أو بالأحرى عدم معرفة (1) المعتدي ، على حقوق الآخرين كما تحددها قوانين الدولة التي يعيش فيها الانسان المواطن . فالانسان الذي يريد أن يطبق العدالة بطريقة تخدم مصالحه على احسن وجه يحترم القوانين الوضعية (2) محاضرات الناس ، أما بمنزلة ممن يمكن أن يشهد عليه فيلجأ الى قوانين الطبيعة (3) أما السبب في ذلك فهو أن قواعد القوانين هي مفيدة بينما قواعد الطبيعة لا مفر منها . والسبب أيضا هو أن قواعد القوانين تخلفها الاتفاقات ولا تخلفها الطبيعة أما قواعد الطبيعة فبالعكس تماماً . لذلك فإن الانسان الذي يتعدى القوانين الدستورية حينما لا يراه أحد من واضعي هذه الاتفاقات إنما هو حر طليق لا يلحقه خجل ولا قصاص . أما عندما يلحظه هؤلاء فهو عرضة للقصاص . وتنعكس الحالة تماما عندما يتعدى الانسان حدود القوانين الطبيعية التي تخلق معنا . فالانسان الذي يحط هذه القوانين أكثر مما تتحمل يتأذى من هذا العمل بقطع النظر عما اذا كان يراقب أم لا . ذلك لأن الأذى الذي يستجلبه عمله هذا ليس نتيجة لاراء الناس بل لواقع الحال » (4)

وهكذا يصطنع انتيفون هوةً سحيقةً الاغوار بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي . القانون الوضعي « مفيد » ، أما قانون الطبيعة فلا مفر منه ، تخلق الدول الاتفاقات . أما الثاني فالطبيعة تخلقه .

- 
- (1) يقع هذا اللقب في فخ عدم التمييز بين الواقع « عدم التعدي » ومعرفة هذا الواقع « عدم معرفة للمعتدي » .  
 راجع بحث هذا التمييز في إطار مغاير في إشكالات بحث ، « عبد الرحمن بدوي والحاد في الاسلام » .  
 (2) وهكذا يفسح في المجال أمام التلون والرياء . وهكذا ، بالتالي ، يضرب بمفهوم الاخلاقيات الاصلية عرض الحائط . وهذه صفة معروفة من صفات السفسطيين .

(3) ينبغي أن نلاحظ هنا أمرين :

ا - التمييز بين القوانين الوضعية والقوانين الطبيعية .

ب - إغراض التضارب بين هذه وتلك .

لو ليس من الاحكام إيجابيا وأخلاقيا مما أن يحمل حل التنسيق بين هاتين الفئتين من القوانين 14 .

عندما تصبح أحدهما وسائل ترويض للواقع الذي تصفه الثانية - الطبيعة الإنسانية .

(4) ويحذر بنا كطلك أن نلاحظ أن الأذى ، هنا ، نوعان أيضا :

الاول ، ما يتبع عن واقع الحال ، والثاني ، ما يتبع عن لراء الناس المراقبين . ولما كان هؤلاء المراقبون يتقسمون هم انفسهم الى فئتين على الأقل : فئة تصف الواقع بصدق ويلبسون تشويش وفتة تشويه وصف هذا الواقع . وربما كان البعض من هؤلاء يلدأ لهم هذا التشويه . ومن هنا تنشأ فئة ثالثة من الأذى : ذلك الأذى الذي يتبع عن تشويه المراقبين للحالات التي يراقبونها . أو الحالات التي يختلفونها .

وهكذا لا يصح احترام القانون الوضعي في الدولة المدينة . ولكن ، ولأن الثورة على هذا القانون لها مردود سلبي بمعنى أنها تعرض المتمرد الى القصاص ، فعليه ، تخلصا من هذا القصاص ، أن يتظاهر باحترام القانون . هذا هو الخداع بعينه . وهو ايضا من الصفات المميزة ، للمدرسة السفسطائية عبر العصور .

وكذلك لا يصح في رأيه التفريق بين الاغريقي المتمرد والبربري من غير الاغريق . والاساس لهذا الاعتقاد - هو ذاته الاساس في ذلك الانتقاد - مفهوم الطبيعة . ان الصفات الفيزيائية للاغريقي وغير الاغريقي هي ذاتها . فبالنسبة لهذه الصفات التي هي كل ما نقرر أن نحكم بواسطته فإن جميع الناس متساوون لأنهم يشبهون بعضهم بعضا . إنهم ينتشقون الهواء بأعضاء تنفسية متشابهة . لقد جعلت الطبيعة الناس متساوين فيما يتعلق بأعضاء اجسامهم . وشيء يشبه هذا هو ما ردهه فيا بعد توماس هوبس . غير أننا نعرف أن هوبس قد زاد بقوله : أنهم أيضا متساوون بالنسبة لقدراتهم العقلية . ولا نعرف ما كان انتيقون قد قال ذلك أم لا . إن المقطوعة الباقية من كتابه غير كاملة .

إن الناس لسعاة وراء الحياة واللذة . هذه هي قاعدة حياتهم الاساسية وعلى هذا الاساس إن مطلق إنسان هو مساو لمطلق إنسان آخر . وبالتالي فاية نظرية تجعل من الانسان ساعيا وراء غايات غير هذه نظرية سطحية اصطناعية . وكذلك هي اية نظرية تميز بين إنسان وإنسان فتجعل احدهما افضل من الآخر .

## 7 - الاتجاه الانساني المتأخر للسفسطائيين :

### أ - سقراط

عالج سقراط ، مع ما عالج فيما يتعلق بالنظرية السياسية ، مشكلة كتب لها أن تبقى مشكلة حية الى يومنا هذا - تلك هي علاقة السياسيات بالاخلاقيات . وكانت هذه الاخيرة ، في عرّفه ، ذات مصدر سهاوى .

فقد حفظ لنا زينوفون في (Memorabilis IV) النقاش الذي وضع فيه سقراط رأيه في هذه العلاقة . فقد اعتقد سقراط أن المعرفة التي هي العدالة هي معرفة الشرائع وأما الشرائع في عرّفه فهي نوعان - شرائع الدولة المكتوبة وشرائع الالهة غير المكتوبة<sup>(1)</sup> . أما شرائع الدولة فهي وضعية محدودة التطبيق وأما شرائع الالهة فهي ذات سلطة عامة

(1) وقد يصح أن نعتبر هذه الشرائع الالهية غير المكتوبة مرادفة لمفهوم القانون الطبيعي الذي اشتهرت به الرواقية . حل كل نخدم هذه الشرائع في عرف سقراط بعض الغايات التي خضعها القانون الطبيعي في تاريخ الفكر السياسي .

وشاملة ، وهكذا فهي الاسبق والاكثر أهمية من جميع الشرائع الاخرى .

ومن الطريف - وربما كان عما يدعو الى الاعتبار - أن نلاحظ أن ذلك الرجل الاثيني قد عبّر معا بحياته وبمبادئه ببلاغة رائعة في اعتقاده العميق الجذور بأن تصرفاته يجب أن تقودها لا شرائع الدولة وقوانينها على ما لهذه من احترام في نفسه بل بالاحرى شرائع الالهة . ( راجع أيضا ( Criton ) كريتو لأفلاطون ) .

### ب - أرسطو

وذاك هو أرسطو في كتابه فن الخطابة يميز بين نوعين من الشريعة أو القانون : القانون الخاص أو الوضعي ، والقانون المشترك القانون « المنبثق من الطبيعة » (1) .

ولكن ليس بالواضح ، في هذا السياق ، ما إذا كان هذا التمييز يتضمن فكرة القانون المشترك الذي هو طبيعي وشامل للانسانية جمعاء .

وكذلك يميز أرسطو ، ثانية ، في الاخلاقيات - في معرض بحثه للعدالة المدنية التي تنظم العلاقات بين المواطنين - يميز بين « العنصر الطبيعي » الذي يتمتع بشرعية شاملة لا تتغير وظروف المكان والزمان ، وبين العنصر « المتفق عليه » الذي يستند الى كونه مشترعا وضعيا (2) .

وبقي تأثير أرسطو على الفكر السياسي اللاحق فيما يتعلق بهذه القضية تأثيرا خفيفا وزهيدا .

### ج - الابيقورية

كانت الايجابية المدنية - أي المشاركة المتبادلة في أمور المدينة الدولة - الغاية القصوى من حياة الانسان في مذهب التيار الايجابي للفكر الاغريقي - بركليس وأفلاطون وأرسطو والرواقية .

وهذه الصفة بالذات هي ماناقضته - كيهو طبيعي - فلسفات التيار السلمي . من هذا التيار الابيقورية (3) وتنتمي اليه كذلك الكلية . وينتهي معنى التهكم من قول افلاطون في جمهوريته « دولة الخنازير » اذ يصحح هذا المفهوم مبتغى الكلبيين ، كما ينتهي عن قول

(1) أرسطو ، فن الخطابة ، 1373 ب4 ( Aristotle - Rhetorics , 1373 ) .

(2) أرسطو ، الاخلاقيات ، 134 ب18 - 21 ( Aristotle , Ethics , 134 b 18 - 21 ) .

(3) يراجع أرنست بلوكر E. Barker للتعرف على سيرة ابيقور وبعض تعاليم المدرسة الابيقورية من الاسكتلندي لسطون ، ص 172 وما يليها

ارسطو « الانسان الذي يقدر أن يعيش خارج الدولة هو إما إله وإما حيوان » - ينتفي التهكم عن هذا القول ايضا .

ويتغير مفهوم السعادة . كانت العقلية هي الحياتية وهي السعادة لدى التيار الايجابي . اما في نظر التيار السلبي - وقد صاغ الناس مثلاً شخصية لا عامة تتركز على مفهوم الاكتفاء الذاتي للانسان الفرد - فينتقل مركز الثقل من الدولة أو المدينة الى الانسان الفرد .

ومن هنا ينشأ السؤال : ما هي العناصر الباقية في الطبيعة الانسانية ؟ العناصر التي بكفائها وتحقيقها ، تحقق لها الحياة الحرة ؟

وقبل الاجابة على هذا السؤال ، يجدر بنا أن نفتش عن اسباب (١) هذه السلبية ؟ منها الشعور بأن امور الحكم في المدينة الدولة لا تقدم ولا تؤخر بشيء يذكر بالنسبة للجواب عن هذا السؤال . ومنها ، كذلك ، الشعور بالنقص من قبل أولئك المحرومين من الامتيازات السياسية - الاجتماعية .

تتكون الحياة المثلى ، في مذهب الابقوريين ، من التمتع بالسرّات - وخصوصاً الاصيل منها . كالطمانينة والصداقة والعدالة ، ومصدرها العزلة أو الهروب من الناس .

إن المصدر الانقى للطمانينة ضد ما يمكن أن يلحقك من أذى على ايدي الناس . . . إنما هو ذلك الذي يتبع الهدوء والانعزال عن مداخله الناس .

وهكذا صرح قول بلوتارك (Plutark) في احد مبادئ الحديقية وذلك بقوله « عشر غير مرموق » ، « عش مجهولاً » .

ثم

« إن العدالة حسب الطبيعة هي الضمانة ضد اذى الغير للمصلحة المكتسبة وضد أذاها بمصلحة الغير . فليس هنالك اية عدالة بين اناس غير قادرين على التعاقد بأن لا يؤذي بعضهم بعضاً » .

وهكذا تتكرر هذه المدرسة ، كما مدرسة الكلبيين ، للايجابية المدنية . لذلك ، نعتت بالسلبية وبالمهروية .

كانت « الطبيعة » في قاموس الرواقين مرادفة « للعقل » ، والعقل مرادفاً لله . واعتقدوا أن المدنية الحقيقية للانسانية ليست سوى مدنية الله (٢) .

(1) مراجع جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية ، الفصل السابع .

(2) المرجع ذاته .



« وهكذا يكون القانون الطبيعي قانوناً مثالياً ، قانوناً يصبح واقعياً فقط عندما يكون الإنسان عقلانياً خالصاً . ومبادئ هذا القانون كانت مبادئ مثالية . ومن بين تلك المبادئ المساواة (1) » .

وامتزجت تلك المبادئ الرواقية بالقانون الطبيعي الروماني الذي هو « دائماً مثال قانوني وشامل » .

« انه بجوهره ، المثال الروماني للقانون العام للانسانية جمعاء الذي هو قانون العقل والطبيعة » .

انه طريقة للنظر الى الامور - روح التفسير الانساني في تفكير القاضي والمشرع - تؤثر في القانون كما يطبق . ولكنه يفعل ذلك دون أن يكون هو ذاته قانوناً مطبقاً فعلاً (2)

### د - ابتكار

ومن ابتكارات هذا العهد الشرعية النظرية القائلة بأن الدولة هي نتيجة القانون .

لا تدرس الدولة أو تناقش بتعابير إجتماعية تعبر عن الوقائع الاقتصادية والطبقية والدينية فيها ، ولا بتعابير تشير الى الخير الاخلاقي . الدولة وحدة يجب ان تدرس بالنسبة لمقدرتها وكفاءتها القانونية وبالنسبة لمفهوم الحقوق والواجبات . صحت انه لم يكن هذا العنصر غريباً كل الغرابة عن الفكر اليوناني ، ولكنه تبوأ الان مركز الصدارة ، وبشكل او بآخر ، فرض نفسه على تطور النظرية السياسية حتى قبيل عصرنا الحاضر .

ومن المشكلات التي خلقتها طبيعة هذا الجو الجديد مشكلة العلاقة بين الدولة والدين او بين السياسة واللاهوت . وهل من بحث سياسي منذ ذلك التاريخ حتى يومنا الحاضر الا وتنعكس عليه صبغة ما من ظلال الوان هذه المشكلة او متشعباتها ؟ وعلاقة ذلك بالقانون الطبيعي ؟

هـ - بين الرواقية والحداثة

ولذلك صحت مقابلة الأستاذ باركر بين زينون وأبيقور :

وكان هنالك شيء من الشجاعة ، شيء من روح الحجاج في زينون ، بينما سيطر على أبيقور ورفاقه حب عدم الانزعاج ورغبة في الانغزال على جزء من الهدوء مع اصدقاء قلائل (3) .

### 8 - بين الرواقية والقانون الروماني :

#### ا - التعاون

تعاون القانون الروماني وتعاليم الرواقيين على خلق ، وربما تطبيق ، نظرية المجتمع الشامل .

(1) المرجع ذاته في Introduction IIIV, Beacon, Press Boston, 1957 .

(2) ا - ملحم قربان - إشكالات ، بحث « الناس متساوون : بلي معنى ؟ » ب - « الاخلاق والمجتمع » .

(3) مقابلة في ملحم قربان ، محاضرات الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى 1967-1968 ، ص 236 .

« ما وراء الطبيعة التصورية والبراغماتية الامبراطورية فلدنا معا الى المرمى المرغوب فيه - الى تساوى ابناء الجنس الانساني ووحدهم (1) . »

« أصبحت الامور الاجتماعية والسياسية - تحت سلطة الدولة الرومانية - مطابقة أوضح ما تكون المطابقة ، للمثل الرواقية . أصبح القانون الطبيعي الشامل والمواطنة الشاملة من مظاهر الواقع العملي (2) . »

كان القانون الروماني بادىء ذى بدء قانون مدينة - دولة ملكية . بالاحرى كان قانوننا ينطبق على عدد محدود جدا من المواطنين الذين يرثون حق تطبيقه عليهم جزءا من تراثهم المدني . وكان صراع بين هذه الطبقة - الباتريشيز - والطبقة المحرومة ، البليانز . ودام هذا الصراع قرنين من الزمن . وبانتهائه يتبدى عهد التوسع الروماني . وبفضل إتساع سلطة روما السياسية تكاثرت عدد سكانها من غير الرومانيين بالولادة السكان الذين حكمت عليهم ضرورة الحال بالتعاطي فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين الرومان الاقحاح . ومن الواقعية التنبه الى ذلك . فعالج الرومانيون هذه الحالة بتعيين قاض خاص (Practor) للنظر بالقضايا التي تخلفها مثل هذه الظروف . وكان هذا يقلص القانون الرسمي حيناً ويطعمه أحيانا في عملية تطبيقه على ضوء اعتبارات المساواة ، والمعاملة بالحسنى ، والفهم المشترك . ما كان يعتبره العمل التجاري شريفا وعادلا :

« كان صهر العناصر المتعارضة والمتنافرة في العالم المتمدن في وحدة ادارية منتظمة العمل التاريخي الجبار لعهده الامارات Principauté الرومانية . وإرتفعت عبقرية الرومان التشريعية الى ذروة مجدها في مجرى هذا العمل فخلقت تلك المجموعة من المبادئ التي تستند اليها اليوم القوانين الاوروبية (3) . »

وهكذا نشأت مجموعة من القوانين معراة على الاغلب من الرسمية ، مراعية في الاكثر الافكار المتعارفة عن المعاملة الشريفة والمنفعة العامة . وأعطى القانونيون لهذه المجموعة اسم القانون المشترك لجميع الشعوب . وكان هذا مفهوما قانونيا شبه معرّى من المغازى الفلسفية .

وكان أن أتم كاراكولا (4) في اواخر القرن الثاني تعميم المواطنة الرومانية . وهذا ايضا لم يعن في حينه سوى سواسية الخضوع لارادة الملك الامبراطور . وكذلك كانت

(1) لسي لسن : للمصطلحات الكبرى في السياسة ص 13 .

(2) مدن : النظريات السياسية : 130 .

(3) مدن : النظريات السياسية : 1 ، 126-125 .

(4) راجع كتاب باركر من الاسكندر الى قسطنطين ص 273 / 2 A. D. P. (Edict of Caracalla)

الاصلاحات الادارية المتشعبة الفروع التي قام بها ديوكلتيان وقسطنطين (٣٠٠ م . م) ولم تكن هذه التدابير - كسابقتها - تعابير عن حكمة سياسية وعقيدة ادارية فحسب . لقد كان لها ولو جزئيا - أسس فلسفية عقائدية . كما وأنها كان لها جذورها في الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعصر .

أما القانون الطبيعي فكان تعبيرا فلسفيا . على الادق كان ترجمة عن الرواقيين الاغريق .

### ب - التفاعل

وتفاعل القانونان فائرا - وكانت النتيجة أن قدمت ، بشكل مرضي عنه ومقبول ، ضمانة العدالة المادية . واتصل العقل وقانون العقل ، عبر هذا التفاعل بالواقع . وتعاون هكذا القانون المثالي والقانون الوضعي : أى قانون الرواقيين الطبيعي وقانون الرومانيين المشترك ، القانون الذي ينطبق على جميع الشعوب .

ولم يقتصر إسهام الرواقية في تطوير الفكر اللاحق على مفهوم القانون الطبيعي . وافق هذا مفهومان مغايران : مفهوم العدالة ومفهوم المواطنة العالمية .

كانت العدالة في عرف الرواقية طبيعية كذلك . ولذلك فهي ثابتة لا تتغير .

وكانت الحياة المثالية هي تلك التي تعبر ، بتوفيق وحكمة ، عن هذه العدالة المقررة بمقتضى ذلك القانون . تلك هي حياة تهتم بتثقيف العقل وتهذيبه . اولئك هم القدوة الصالحة وحدهم الذين يتمرسون بالفلسفة الحقة فيتجردون عن الاسباب المادية ، ويتحررون من تأثيرات العواطف والنزعات الحيوانية . واولئك هم المواطنون العالميون (١)

لقد سبق للكلاسيكيين أن قالوا ايضا بهذه المواطنة العالمية . ولكن كانت هذه في عهدهم حلما وهميا أكثر منها وصفا لواقع . وليس من شك بأن لاجمال الاسكندر الكبير ولعواقبها تأثيرا فعالا في جعل ذلك الحلم واقعا ملموسا . لقد تحطمت بفضل هذه الاعمال الحواجز التي تفصل بين الاغريق المتمدنين وغير الاغريق البرابرة . واصبحت المواطنة العالمية شبه واقع ملموس عندما أصبح الاسيوى والافريقي والاوروبي مواطنين فعليين في نظام الامبراطورية الرومانية . ولم يكن هذا الواقع بدون تشعبات ومعامل إجتماعية بعيدة المدى وعميقة المغزى .

وإذا أمكن القول بأن مقولة « المواطنة العالمية » كانت بادئ ذي بدء نوعا من ردة الفعل العقلاني ضد القوة المرأة ، فإنه يمكن القول أيضا بأن تفسير هذه المقولة الاخلاقي

(١) البعد الكوني للمثقف ،

قد كان من جملة الاسباب التي ساعدت على انتشار مبدئي الديمقراطية والمساواة (٣) .  
« يقتضى الحقوق الطبيعية ، جميع الناس متساوون » (٤) .

حاولت العقلانية معزولة عن مجرى الامور الساسية بفعل سلطة القوة الفاشمة أن تنشئ مملكة تسود فيها المبادئ المثالية ويسوسها العقل . غير أن الظروف ساعدت فيما بعد على تحويل العملية الى الانسانية - التحول الذى عنى القضاء على العبودية .

« بمقتضى القانون الطبيعي يخلق جميع الناس أحرارا » (٥) .  
« إنما العبودية مؤسسة مناقضة للطبيعة » (٦) .

غير أنه من الموهوس أن نعزو الى هذه المبادئ مغازى سياسية أعظم مما تتحمل .  
تكمن أهميتها بأنها أوضحت مفاهيم الحقوق الطبيعية وحددتها وكان لهذه تأثيرها في تشريع أوروبا الحديثة عبر قانون جوستينيان الموحد - الامر الذي جعل الأخذ بها امرا طبيعيا جدا .

ويجب أن لا ننسى أنه بالرغم من القول بسلطة القانون الطبيعي وشرعيته ، وبشمولية العقل مصدرا للحقوق ، بقي القول بأن إرادة الأمير تخلق القوانين وتمحوها الامر السياسي المعتاد .

#### ج - مفاعيل وتأثيرات :

وكان لهذا التعاون الوثيق تأثيره في فلسفة التشريع . وأفصح تعبير عن هذه التأثيرات ما وصفها به الأستاذ جورج ساين في كتابه تاريخ النظرية السياسية وهو من أشهر المفكرين المؤرخين للفكر السياسي وأعمقهم تفكيرا .

« استجلب مفهوم القانون الطبيعي نقدا مستترا يحمله ضد العادة الاجتماعية وساعد على تهديم الحاضيات الدينية والمجاملة للقانون ، وإتجه الى ترقية المساواة أمام القانون وشدد على عنصر الدافع ، وعدل القساوة المفكرة » (٧) .

أما نوع المجتمع الذي أدت فيه فلسفة الرواقين الى هذه التأثيرات ، بمساعدة القانون

---

(1) رأى الأستاذ A. J. Carlyle أن التنوير القاطع أو بالاحرى التنوير الأكثر قطعية من جميع التنويرات التي عرفها الفكر السياسي، هو ذلك الذى حدث في فترة من الزمن تقع ما بين أيام أرسطو وأيام شيشرون ، ذلك التنوير الذى أعلن المساواة الاساسية بين الناس - المعتقد الذى ما زال سائدا منذ ذلك الحين حتى تصدى له مجدداً جوينو ونيتشه وغيرهما بمن يجابهون مشكلة الشعوب السمر ضد الشعوب الصفر .

جون نيفيل ، دراسات الفكر السياسي من جفرسون الى فروتسلى 1414-1625 ( كمبريدج 1931 ) ص 186

(2) البيان في الدايجست Digest (32, 17, 100) .

(3) مؤسسة جوستينيان (2, 1) .

(4) الدايجست - 4, 5, 1 .

(5) جورج ساين ، تاريخ النظرية السياسية ١ ، ص 157 .

الروماني طبعاً ، فكان ذلك المجتمع الذي عاش فيه العالم المعروف حول المتوسط بعد قرنين من موت أرسطو . بالمقارنة مع اثينا أرسطو كان هذا العالم حديثاً حقاً . فقد اشتمل على ارجاء ربطت بينها ، على بعدها ، المواصلات فتضاءلت فيه لذلك قيمة الفوارق المحلية . وكان ينظر الى انهيار فكرة « المدينة الدولة » امراً مفروغاً منه . وكان هذا العالم لذلك مقتنعاً بعدم امكانية الانطواء على النفس - الامكانية التي بشرت بها المدينة الدولة ، وبعدم تطبيقه تمييزها بين المواطنين والغرباء ، وبالتالي بعدم الفائدة العملية من حصر حق المواطنة في الواقع بلوئك الذين يشاركون في الحكم . فكان من الطبيعي أن يتأثر بالتأويل الرواقى الجريء .

وبالتالي هنالك مجتمع عالمي من اعضائه لا الناس جميعهم عبيد واسياد فحسب ، بل الالهة ايضا دستوره العقل الصحيح . والعقل الصحيح هو قانون الطبيعة ، مقياس ما هو عدل وحق ايما كان ، غير متغير بمقيد لجميع الناس حكما كانوا أو محكومين ، قانون الله .

#### د - القانون الطبيعي الروماني

يختلف القانون الطبيعي الذي يستلمه الدارس المدقق لكتب القانون الجوستنيانية اختلافاً مهماً ، بمحتواه وبتناوجه وبالتالي بالمقصود منه ، عن المفاهيم للقانون ذاته ، التي عرفتھا العصور الاغريقية والوسطية والحديثة .

لعب القانون الطبيعي بالفعل دوراً هاماً في الفقه القانوني الروماني . وبهذا لم تكن له علاقة تذكر بالفلسفة القانونية . انه كان على ما اقترح البعض - ( شولتز Schulz ) مبنية عقلانية قانونية A professional construction استعملها المحامون المحترفون « وسيلة تفسير » ( Means of interpretation ) . كان الفقهاء القانونيون الرومان يسعون بذلك ، وراء قاعدة تتطابق وطبيعة الاشياء ، تقابل مقابلة صحيحة الحالة للمموسة القائمة من الواقع ومن الحياة . بكلمة ، لم يكن القانون الطبيعي ، عندهم ، نظام قواعد جاهزاً وكاملاً . بجانب القانون الدولي الذي ترابط معه ، والذي لفترة من الزمن على الاقل رادفه بالمعنى ( أي أصبحا إسمان لمسمى واحد ) وبالتالي بالهوية ، لعب القانون الطبيعي دوراً حاسماً في عملية تكثيف القانون الوضعي ليساير الاوضاع المتغيرة وفي تعديل النظام القانوني لمدينة - دولة أو أبعد ( اعل ) من القوميات .

فهل فات هذا المعنى الروماني للقانون الطبيعي الموثقين البيزنطيين؟ وهل أدخلوا على ما جمعه ، وكانوا يخولون بذلك بارادة إمبراطورية ، بعض التغييرات حتى ينسجم ، الى حد على الاقل ، ومفهومهم فيه ؟ ومهما بلغت بهم الرغبة في توكيد القانون الطبيعي

مقياسا أدبيا وتعبيراً عن نعمة الهية وبالتالي أساسا أبعد لجميع القوانين ، بقيت هنالك نقطة لم يبالغوا فيها ولم يحوروها - الخاصة الأميز للقانون الروماني بمدلوله الروماني . وبالنظر لهذه الخاصة يختلف القانون الطبيعي الروماني إختلافا كبيرا عن المفهومين للقانون الطبيعي الوسيط والحديث . وربما كذلك عن المفهوم الاغريقي - على الأقل في الصيغة التي عبرت عنها أنتيغون في وقتها المتمردة . وبالنسبة للخاصة تلك ذاتها يختلف ، كذلك ، إختلافا كبيرا عن النظرات الفلسفية جوهرها ، التي صاغها شيشرون ، تحت تأثير التعاليم الرواقية ، في تعريفه الشهير للقانون الطبيعي .

فهل نجد هنا ، وهذا قلب الموضوع وجوهره ، تفسيراً للصعوبات التي يواجهها دارس القانون الطبيعي الروماني ؟ ربما . ولكن هذا بحث آخر .

في الواقع لا يجد الدارس لتلك المؤلفات القانونية Corpus Inris توكيدا لاسبقية القانون الطبيعي على القانون الوضعي بمعنى انه ، في حالة تصادم ، يحكم بمصلحة الاول ضد مصلحة الثاني . ولما كان القانون الطبيعي ذاته « تفكيراً » مدققاً ومحصناً بالقانون الموجود ، لم يقصد به أن يعطي « ضماناً قانونية لما لم يكن ، ويخالف الامر الواقع ، قانوناً . « في الواقع » كثيراً ما انتصر عليه (overruled) قانونياً ما كان قانوناً . (Zuluacta) فقد كانت مثلاً مؤسسات كثيرة ، ومنها العبودية ، وعلى الرغم من تناقضها والقانون الطبيعي ، تظهر ، وحتى للمحامين البيزنطيين ، مبررة تماماً وشرعية .

### الاستنتاج ؟

أولاً . إن القانون الطبيعي ، بمفهومه الروماني ، إذا صح تحليلنا السابق وهو تحليل غير مبتكر بل هو منقول بخطوطه الاولى ، على ذمة دارسين ثقات ، لم يكن ليدعي الاسبقية على القانون الوضعي . بل كانت الغاية من الاول ترويض الثاني وتنسيقه وتكييفه مع الظروف القائمة والمتغيرة في ظل حكم العقل والمهارة القانونية المتداولة .

وبدلاً ، ثانياً ، من أن يتحكم قانونياً ، بالقانون الوضعي ، تبين انه على العكس من ذلك ، فقد تمحكم ، وإن بقليل من الامثلة ، الوضعي فيه .

ويسهل ، من هنا ثالثاً ، الاستنتاج بأن القانون الطبيعي بمفهومه الروماني ، لم يكن مبرراً للثورة .

وتبع ، رابعاً ، أنه لم يساند نظرية في « الحقوق الطبيعية » للانسان الفرد . وخامساً ، ينبغي أن نركز في دراستنا للقانون الطبيعي على مهمته ، الدور الذي يلعبه ، أكثر مما نركز على معناه - مع التحفظ بأن هنالك رابطاً بين الاثنين . فالغزى

الحقيقي للقانون الطبيعي ليس في معناه وحده .

وبالفعل ، سادسا ، قد أثر القانون الطبيعي في تاريخ الانسانية وخصوصا في المهد الروماني والتقليد الروماني تأثيرا لم يكن على الأرجح ليقوم به لو بقي في فضاء المجردات ، مجرد نظرية فلسفية وحسب .

فالقانون الروماني ، وبعكس الامبراطور البيزنطي ، قد لا يكون تصور ، وعلى الغالب أنه لم يتصور ، القانون الطبيعي مقياسا أبديا أزليا غير متغير ولا متبدل . غير أن المطلب العملي باق : أن القانون عامة ، والقانون الطبيعي بوجه خاص ، ينبغي أن يتطابق والطبيعة ، والانصاف والعدالة .

وأخيراً ، وسابعاً ، إستنتاج يتعلق بتاريخ الأفكار الانسانية : إن إستمرار التكلم بلغة واحدة ، أو استمرار إستعمال كلمة واحدة ، لا يعني أبداً الا ظاهرياً ، والانتقال على الظاهر وحده سطحية لا مبررة ، إن المحتوى لا يزال وبجوهره قائماً . الاستمرار في حياة الأفكار والنظريات قضية تستحق الدرس والتفصيل ، وهذا أيضاً بحث آخر ، غير أننا نعلم وخصوصاً في تاريخ الفكر السياسي ، أن خيراً جديدة قد توضع في القناني العتيقة ، على حد تعبير بعضهم ، والعبرة في الخبرة لا في القنينة - حتى حين تنفجر القنينة بتأثير التفاعل الداخلي للخمرة .

## 9 - كريسيپاس (Cricippas)

في مطلع كتابه « في القانون » يضع كريسيپاس هذه الفكرة كما يلي :

القانون هو القاعدة التي يتبعها الناس والالهة في اعمالهم . يجب أن تكون المدير الحاكم ، والموجه في ما هو شريف أو منحط ، وبالتالي المقياس لما هو حق وعادل وما هو غير عادل . يجب أن يحلل القانون لجميع الكائنات التي هي اجتماعية بالطبيعة ما يجب أن يقام به من اعمال ، ويحرم عليها ما يجب أن يحل .

ففي هذه « الدولة العالمية » ليس للفوارق الاجتماعية المتعارفة في أقاليم مختلفة أي مغزى . وبالتالي فليست العبودية لتبرر من زاوية هذه النظرية الطبيعية .

ففي هذه « الدولة العالمية » ليس للفوارق الاجتماعية المتعارفة في أقاليم مختلفة أي مغزى . وبالتالي فليست العبودية لتبرر من زاوية هذه النظرية الطبيعية .

ولم تكف الرواية بتقليل أهمية الفوارق بين الافراد بل تعدت ذلك الى تعزيز روابط الانسجام بين الدول . يخضع كل رجل في عرفها الى قانونين : قانون مدينته ، وقانون المدينة العالمية ، قانون العادة وقانون العقل ، والثاني هو الاهم والابقى وعلى

ضوئه تُتناسى الفوارق والمشكلات الاقليمية الموضعية والمحلية .

واقتربت فكرة هذه المدينة الرواقية كثيرا مما دعي فيما بعد « مدينة الله » في الفكر المسيحي . وفي الواقع جمع قانون الملك ، الى حد ما ، بين المدن المتعددة والمستقلة في العالم الهليني ، وسادت عادة التحكيم بين المدن المتشاجرة . فكان هكذا لفكرة القانونين :- القانون العقلي الطبيعي والقانون الوضعي ، الفكرة التي قال بها الرواقيون ، مآثر سياسية على الصميديين النظري والتطبيقي وفي المجالين القومي والدولي .

#### 10 - شيشرون (106-43 ق . م (Cicero)

ما أثر في النظرية السياسية من أفكار شيشرون هو مبادئ لم يتم هو بها لسبب أو لآخر ، إهتماما أوليا . يهتما في هذا السياق من تلك الافكار المثلث التالي : (1) إن الشعب هو مصدر السلطة . (2) إن السلطة العادلة يجب أن يميز تطبيقها القانون . (3) وإن ما يسوغ العمل على ضوءها هو اعتبارات اخلاقية . وما هذه سوى مضامين القانون الطبيعي : « يسوس الله » الطبيعة بجميع ما فيها » .

« هنالك في الواقع قانون حق - أي العقل الصواب - الذي يراعي الطبيعة ، ينطبق على جميع الناس ، ولا يتغير فهو أزلي . . . ولا يحق للناس » بسنهم قوانين وضعية ، تشويه هذا القانون ، كما وأنه لا يحق تعديدها هذا القانون لو حصر تطبيقه . وإنه لمن المستحيل الاستغناء التام عنه » .  
ويستج عن هذا القانون ، في نظر شيشرون ، أن الناس متساوون :  
« يتضح من جميع مناقشات الفلاسفة أمر هو الأهم - إننا خلقنا للعدالة ، وإن الحق يستند لا الى أي إنسان بل الى الطبيعة . . . ليس من شيء هو أقرب مشابهة لأي شيء آخر ، كما نحن جميعنا لجمعنا » .

وهل من المستغرب أن يعلق كارليل على مثل هذا المقتبس بالرأى التالي ؟ .

« ليس في تاريخ النظرية السياسية أي تغيير ادعى الى الدهشة بانقلابيته من هذا » .

ويعلق الأستاذ سايبين في تاريخ النظرية السياسية على الفكرة ذاتها بما يلي :

« فعملية التفكير هذه ، والحق يقال ، هي عكس العملية التي استخدمها أرسطو . لا يمكن أن نحصل العلاقة بين المواطنين عند أرسطو الا بين متساوين . ولكن ، لان الناس ليسوا بمتساوين ، استخلص أن حق المواطنة يجب أن ينحصر بفضة صغيرة ، متخبة ، محدودة . أما شيشرون فيستج ، على العكس ، أن الناس جميعهم خاضعون لقانون واحد . فيجب أن يكونوا بمعنى ما متساوين (2) » .

(1) يستعمل شيشرون اسمنا الآلهة بالجمع ( الأول 7 ) ؟ ولكن على الاغلب هو يستعمل المفرد .

(2) 1 - تاريخ النظرية السياسية الوسيطة في الغرب ، ص 8 .

ب - شيشرون ( الجمهورية - 22 ) . ( ظهر عام 51 ق . م ) .

(3) شيشرون ( الفرائع ، 1 ، 29 ) .



وأنه لهم أن يبحث على حدة ، السؤال ما اذا كانت فكرة المساواة ، مساواة جميع الناس ، وصفا لواقع في نظر شيثرون (م هي متطلب أخلاقي . ( سابين المرجع ذاته )<sup>(١)</sup> ولكن بحث هذه المسألة لا يمتنا ، على أهميته ، في سياق هذا البحث . ما تهمنا

الإشارة اليه هنا هو ما تنبه اليه شيثرون من مضامينها ، واحدها « مفهوم الدولة مجتمعا أخلاقيا يعترف فيه بحقوق الجميع وواجباتهم ، بملكيتهم التامة للدولة وشرائعها . هذا إذا ما أرادت الدولة أن تستقر وتستمر .

### تعريف شيثرون « للقانون الطبيعي »

ويقول شيثرون معلقا على القانون الطبيعي ومعرفا إياه :

« القانون الصحيح هو العقل السليم المنسجم مع الطبيعة لا يتغير ولا يزول بأمر الناس بواجباتهم فيمنعهم عن ارتكاب الجرائم . وهو وأن أثر على الاختيار من الناس فلا يؤثر على الاشرار منهم<sup>(٢)</sup> . لا يستغنى عن هذا لقانون بقانون آخر ، ولا يحق لقانون آخر أن يحقر هذا القانون . كما وأن هذا القانون لا يمكن أن يناقض . ولا يحق لا للشعب ولا لمجلس الشيوخ أن يمررنا من سيطرة هذا القانون . ولكي نعرفه لا يحق لنا لا اللجوء الى المفسرين ولا الى المعلقين - إنه القانون الذي يفسر ذاته<sup>(٣)</sup> . ولا يكون قانونا في أثينا وغير قانون في روما ، أو قانونا اليوم وغير قانون غدا إن جميع الأمم في جميع العصور يلزمها القانون الواحد الأزلي . وكما أنه هنالك رب واحد مشترك بين جميع الناس حاكما وسيدا فهو هو الذي يسن هذا القانون . وإن من يتردد على هذا القانون فهو خارج على نفسه . ولأنه بفعله هذا ينتكر لطبيعة الانسان فإن عقابه لعظيم<sup>(٤)</sup> حتى وإن تمكن من أن يهرب من قصاصات تفرضها عليه الناس<sup>(٥)</sup> .

يتبين أن هذا الشرح للقانون الطبيعي يتخطى التعريف بمفهومه . أنه تعريف بنواح كثيرة تتعلق به : مفهومه ، التعريف بمعناه الضيق ، أي التحديد ، طريقة معرفته ، مصدره ، أهميته ، علاقته بالأبرار وبالأشرار ، العقاب الذي يتعرض له من ينتكر له ،

(1) جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية .

(2) راجع كذلك : ملحم قربان ، إشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، ( مجد ) ، 1981 ، بحث « الناس متساوون : بأي

معنى ؟ » .

(3) وهذا معاً تعريف بالقانون الطبيعي ونقد لفعاليته

(4) أي إنه ، بلغة الفلسفة التقنية ، ذاتي الوضوح . ما أن تفهم معناه حتى تُقر صحته ، وتقبل توجيهاته .

(5) وهذا تقرير يتناق مع كثير مما قيل وأشيع عن القانون الطبيعي : أنه يشجع الأشرار لأنه لا يتضمن عقاباً أو قصاصاً . وهنا يظهر أن « عقابه لعظيم » ! غير أنه ليس العقاب للمخيف على ما يظهر إلا في إطار معين إطار التفكير النعوجي .

(6) شيثرون . Cicero, The Laws.

وعلاقته بالطبيعة الانسانية ، بل بجوهر هذه الطبيعة - الامر الذي نتناوله في مكان آخر (1) . ومصدقا لذلك نورد النص التالي :

« ان موضوع بحثنا . . . يشتمل على المبادئ الشاملة للانصاف والقانون ، في بحث كهذا متعلق بالقانون الادبي العظيم للطبيعة ، تشغل ممارسة القانون المدني مركزا قانونيا جدا . لانه حسب فكرتنا علينا أن نشرح الطبيعة الحقيقية للعدالة الادبية - تلك التي تقابل الطبيعة الحقيقية للانسان وتناشئ منسجمة معها (2) .

وفي مرحلة من مراحل تطور المدنية السياسية لم يكن هنالك تمييز بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي على ما يظهر من المقتبس التالي :

« أما فيما يتعلق بمبدأ العدالة الحقيقي فقد اعتقد كثير من العلماء أنه ينبع من القانون (Law) - والقانون عندهم هو أسمى أنواع العقل المغروس في الطبيعة والذي يهتدنا الى تلك الامور التي يجب علينا أن نقوم بها ، ويميزها عن تلك التي يجب أن يتجنبها » .

« وهكذا فهم يتصورون أن صوت الضمير هو قانون ، وإن الحكمة للناسية (Moral prudence) هي قانون فعلياتها تدفع بنا نحو الاعمال الحسنة ونمنعنا عن اعمال الشر . وهم يعتقدون أيضا أن الاسم الاغريقي للقانون - المشتق من فعل ورّع - يتضمن جوهر القضية أي أنه يعني أن نعطى كل إنسان ما يستحق . أما من جهتي ، فإنني أعتقد أن الاسم اللاتيني للقانون - الذي يوحي بفكرة الاختيار أو التمييز - هو تعبير أفضل عن الجوهر الادبي للقانون . فبينما يعني القانون حسب الاغريقيين التوزيع المنصف للاموال والمقتنيات (Goods) فهو يعني حسب الرومانيين التمييز المنصف بين الخير والشر » .

« غير أن التعريف الصحيح للقانون يجب أن يشتمل على الخاصيتين كليهما » .

كانت جميع القوانين عندئذ قوانين طبيعية - بمعنى من معاني هذا المفهوم . حيثئذ كان الطبيعي هو الاصيل ، والافضل ، والمألزم ، بل الاكثر إلزاما .

غير أن التعريف الاوفى والاشمل للقانون الطبيعي كما تناقلته الحضارة الانسانية في عصرها الكلاسيكي فهو تعريف شيشرون له .

## 11- النظرة الوسيطة في القانون الطبيعي .

وورث التراث الوسيطي (3) الفكر المسمى القانون الطبيعي الرواقي كما فسرتة

(1) راجع لذلك للمؤلف قضايا الفكر السلمي ، القضية الثانية ، الحقوق الطبيعية .

(2) شيشرون ، الشرائع . Cicero, The Laws.

(3) أرنست بلوك - المرجع المذكور سابقا .

الحضارة الرومانية . غير أن آباء الكنيسة الاوائل ، ونتيجة لاعتقادهم بأن الطبيعة الانسانية قد شابتها شوائب الشر الذي لحق بالانسانية عبر جدته الاولى حواء وخطيئتها ، ميزوا بين ما سمي فيما بعد بالقانون الطبيعي المطلق ، الذي يصف حالة الانسانية البريئة من الخطيئة والحررة من سلطة الحكومة والملكية الخاصة ( حالة اشتراكية مطلقة ) والحالة التي يكون الناس فيها جميعهم متساوون بعضهم تجاه بعض ، وما سمي في الفكر اللاحق بالقانون الطبيعي النسبي - والذي يتعدل ومتطلبات الخطيئة الاولى - حيث تأخذ الدولة والملكية وحتى العبودية مراكزها في بنيانه .

وهكذا يكون القانون الطبيعي النسبي مركّزا في منتصف الطريق التي تفصل بين مثال مطلق ، ذهب بدون رجعة ، ومجرد الواقعية التي تتصف بها القوانين الوضعية الفعلية (1) .

وسادت هذه الفكرة النسبية للقانون الطبيعي لا الفكر الوسيطى فحسب بل تعدته الى الفكر السياسي الحديث .

## 12 - القديس توما الاكوييني والقانون الطبيعي

نهادى بعض الشيء في التفصيل بهذا الاقتباس لأننا سنرجع اليه بالتعليق : « نفترض أن العالم تحكمه العناية الالهية . . إنه لواضح أن المجتمع العالمي بكامله يحكمه العقل الالهي . وهذا التوجيه من قبل الله لجميع المخلوقات . . . نقدر أن نسميه القانون الابدى السرمدي » . ولأن جميع الاشياء الخاضعة للعناية الالهية تقاس وتنظم بالقانون السرمدي الابدى . . . إنه لواضح أن جميع الاشياء تشارك ، بنسب مختلفة ودرجات بالقانون السرمدي ، وذلك بمقدار ما تستمد منه بعض الميول نحو تلك الافعال والاهداف التي تناسبها .

ولكن ، ومن بين الجميع ، تخضع المخلوقات العقلانية للعناية الالهية بطريقة خاصة جدا . وذلك لانهم جعلوا مشاركين هم انفسهم بالعناية الالهية ذاتها ، بفضل أنهم يسيطرون على أفعالهم وعلى أفعال غيرهم . وهكذا فلهم حصة ما من العقل الالهي ذاته ، مستمدين منها مثيلا طبيعيا نحو تلك الافعال والاهداف المناسبة . وهذه المشاركة من قبل المخلوقات العقلانية بالقانون السرمدي تسمى القانون الطبيعي . . . . . وكان نور العقل الطبيعي ، وهو ما يميز به الخير من الشر ، وهو من القانون الطبيعي ، ليس سوى انطباع النور الالهي فينا. وهكذا يصبح واضحا أن القانون الطبيعي ليس سوى مشاركة المخلوقات العقلانية للقانون السرمدي الابدى . (2)

(1) أرنست بلركر - المرجع للذكور .

(2) (Summa Theologica Ia 2 ac, quac. 91 art. 1 et 2)

كذلك مقياسا تحاكم بالنسبة اليه تلك المؤسسات .

يقول القديس أوغسطين : « ليس القانون قانونا الا إذا كان عادلا . وهكذا فشرعية القانون تعتمد على كونه عادلا . ولكن ، في الامور الانسانية ، يقال إن أمرا هو عادل عندما يتناغم حقا مع قاعدة العقل ، وكما رأينا ، فإن أولى قواعد العقل هو القانون الطبيعي وهكذا تكون جميع القوانين المعتمدة من قبل الانسان والعقل بقدر ما تستنبط من القانون الطبيعي . وإذا ما كان قانون إنساني مخالفا بأي تفصيل للقانون الطبيعي ، فإنه لا يبقى شرعيا ، بالاحرى يصبح تشويها للقانون » (1) .

من مضامين هذا المقتبس أن الولاء للدولة - على كونه اعلى تجسيد للاخلاقية الطبيعية - لا يمكن إلا أن يكون مشروطا . القوانين الظلمة ليست حقا قوانين وبالتالي ، فليست تلزم ضميريا .

« يلزم الانسان بطاعة الحكام المدنيين بمقدار ما تتطلب العدالة ولهذا السبب ، إذا كان هؤلاء الحكام من مقتضي السلطة وليس لهم حق عادل بها ، أو إذا أمروا بفعل أشياء غير عادلة ، فإن المواطنين ليسوا بملزمين على إطاعتهم الا ، ربما ، في حالات خاصة ، كما في حالة تجنب فضيحة أو خطر معين » (2) .

وهكذا يصبح عدم الطاعة ممكنا وحتى واجبا . ومن هذه المقدمات يمكن أن تنشأ نظرية في المقاومة .

وكان في نظام القديس الاكويني متسعا لاربع من فصول القانون :

I - قانون جميع المخلوقات المتجسد في غاية الله الجلى وغير المتغيرة Lex Aeterna

II - قانون وضعي Lex Divina سنة الله للانسان وعممه في الكتابات المقدسة الموصى بها .

III - قانون طبيعي يكشفه الانسان عن طريق عقله بفضل تفتيشه على غرض الله في خلقه وعن إرادته في ذلك الخلق . Lex naturalis

IV - قانون وضعي ، يسنه المجتمع ليخضع له اعضائه ، عبر ممثلهم الامير ، الذي هو في الوقت ذاته صاحب السلطة المستمدة من الله .

الاول ، هو عقل الله . هو تصميم الله الازلي وحكمته الالهية التي تنظم الكون . وتتعدى معرفة هذا القانون عقل الانسان . ولكنه ليس ، لذلك ، بغريب كل الغرابة عن الانسان ، اذ يشارك الانسان بتطبيقه بطبيعته .

(1) (Summa Theologica Ia 2ae, 95, 2)

(2) (Summa Theo. 29 2ae, 104 b.)

(3) يراجع للتمتع في مفهوم القديس توما الاكويني في القانون الروح السياسي لحركة الإصلاح بقلم ج . لاكارد

G . Delagarde, *Esprit Politique de la Reformation.*

الثاني ، هو إنعكاس القانون الازلي في الاشياء المخلوقة . ربما يظهر في ميول الكائنات جميعها الى الخير وعن الشر ، الى محافظتها على حياتها ، والى الحياة الكاملة بقدر ما يكون هذا في نطاق المستطاع .

والثالث ، القانون الالهي ، يعني الوحي . وهو منحة من الله ، وليس إكتشافا للعقل الطبيعي .

وأخيرا الرابع ، القانون الانساني ، هو تلك القوة المنظمة في الكون بقدر ما تنطبق على الكائنات الانسانية . وهكذا فليس هذا القانون مبدأ جديد ، بل هو تحديد لدائرة تطبيق القانون الشامل للكون . ومن المهم التلميح الى تنبه القديس توما الى ضرورة إعلان هذا القانون ونشره (أي تعميمه) كشرط أساسي من شروط تحقيق العدالة .

للحياة غاية واحدة ووسائل متعددة : هنالك أنماط متعددة ولكن الحق واحد ، القانون واحد ، والعدالة واحدة ، ورامها جميعا .

وما هي غاية الحياة ؟ ما هو الهدف الاعلى للانسان ؟

هل هي - كما اعتقد الأقدمون - الحياة الفاضلة ؟ بالاحرى هي أن يتمتع الانسان - بواسطة الحياة الفاضلة - بحبة الله ورضاه (1)

ولا يتحقق هذا الهدف بمجرد الحياة الفضل . لو كان هذا ممكنا لكان حكم ذلك كافيا للانسان . وبما أن الهدف يتعدى حدود هذه الدنيا وأمداءها فالوصول اليه يتطلب خدمة وإدارة من طراز السياسة - تلك هي مهمة الكنيسة .

ويقترّب القديس توما الاكوينى من مسألة تفوّق الكنيسة على الدولة من جهة ثانية . هنالك معتقدات تهم الانسان ولا يمكن لعقله برهنتها . هذه الامور هي من خصائص الكنيسة - التي هي صوت الله على الارض يهدي بنيه سواء السبيل .

ويجب أن يعم القانون على ذوى العلاقة فمن ينبغي أن يطبق عليهم قبل هذا التطبيق .

وهكذا نقدر أن نستنتج مما مرّ أن القانون هو أمر من جانب العقل يبني تحقيق المصلحة العامة يستنه من يمه أمر المجتمع وينشره بينهم .

ويتضح بالتالي أنه فيما يتعلق بالمبادئ العامة للعقل العملي وللعقل النظرى فالحق

---

(1) وهو ؟ ما عليه أن يفعل ؟

هو ذاته لجميع الناس وهو بالتالي معروف من الجميع . أما فيما يتعلق بالاستنتاجات التي يقوم بها العقل النظري فحقيقتها هي ذاتها للجميع ولكنها غير معروفة من الجميع . وهكذا فبالرغم من أنه صحيح للجميع على السواء أن مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين قائمتين فإن هذه الحقيقة غير معروفة من الجميع . أما فيما يتعلق بالاستنتاجات التي يستحصل عليها بواسطة العقل العملي فهي ليست ذاتها بالنسبة للجميع . وعندما تكون هي ذاتها لأكثر من إثنين فليست بحكم الضرورة معروفة منها معا .

ومن هذا يتبع أن الودائع يجب أن ترجع لأصحابها مثلا . غير أنها في حالات معينة قد تقود الى مضار . عندئذ يصح أن لا ترجع .

وأن كل قانون وضعي يجب أن يستند الى القانون الطبيعي ليكون ملزما وعادلا . أما هذا الاستناد فيخضع لطريقتين مختلفتين - طريقة العلوم وطريقة الفنون .

أما الطريقة العلمية فتخضع لمبدأ الاستدلال . وأما الطريقة الفنية فيسيطر عليها مفهوم التناغم بين الغايات المبتغاة من جهة والوسائل التي يطلبها تحقيق هذه الغايات من جهة .

وواضح أن الطريقة الاولى أدق من الطريقة الثانية وهي لذلك تحكم في منطقة أضيق ، بالنسبة للقائم بالاعمال ، من الثانية ، وهكذا يتمتع هذا بحرية أوسع في الثانية منه في الاولى .

13 - غروتياش (1) وعلمنة القانون الطبيعي (1625) (Grocus)

إن أبرز ما أسهم به هذا هو علمنة القانون الطبيعي . نعم لم يكن غروتياش أول من عالج هذا الموضوع . فقد سبقه التوزياس الى ذلك . ولكن غروتياش هو من قطع آخر حلقة تصل بين هذا القانون والدين :

عرّف غروتياش القانون الطبيعي كما يلي :

« القانون الطبيعي هو مجموعة قواعد يكتشفها العقل الصحيح ويمليها على الانسان منبرا الى أن عملا ما ، بقدر ما هو لا يتسجم أو يتسجم مع الطبيعة العقلانية ، يلزمه إنسقاط أدبي أو ضرورة أخلاقية ، وإنه بالتالي إما محرّم وإما محللّ من جهة خالق الطبيعة - الله » .

ولكن الإشارة الى الله في آخر هذا المقتبس لا تزيد شيئا ، كما يزعم غروتياش نفسه ، على مفهوم التعريف . كما وإنها لا تتضمن ضمانا دينية . ذلك أن القانون الطبيعي

(1) دنن ، النظريات السياسية ، الجزء الثاني ، ص 857

يبقى هو هو حتى ولو لم يوجد الله . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية حتى الله لا يقدر أن يغيره :

« وكما أن الله لا يقدر أن يجعل « 2 + 2 » لاتساوى أربعة ، كذلك هو لا يقدر أن يجعل ما هو شر أصلا أن لا يكون شرا ( مقدمة ، مقطع 11 ) »

في الواقع يذهب غروتياس الى أبعد من ذلك وإن بكثير من التحفظ حين يقول :

« حتى ولو سلمنا بما لا يمكن أن يسلم به إنسان دون أن يتعرض للاتهام بأنه جاحد شرير بأن الله ليس موجود ، أو بأن أمور الناس لا تهمة ، حتى ولو سلمنا بذلك يظل ما كنا نقول به ( تعريف القانون الطبيعي ) يتمتع بدرجة من الصوابية ( الشرعية ) ( 1 ) »

وبالرغم من مقومات مستجدة في هذا المفهوم للقانون الطبيعي فإن أهمية الإشارة اليه بالنسبة الى غروتياس لا تتعلق بمادته<sup>(2)</sup> ومضمونه بل بإسلوب تبيانه . فكانت منذ زمن المحامين القدامى قواعد « النية الحسنة » و « العدالة الجوهرية » ، و « شرعة العقود » ، تعزى الى مصدر طبيعي .

هنا يعني :

أولا ، فإن العلمانية قد بلغت بتطورها مرحلة جديدة وحاسمة . فالقانون الطبيعي ، في رأي غروتياس تبقى قواعده صامدة بقطع النظر عما اذا ما وجد الله أم لم يوجد . وذلك لأنه ، حتى وإن وجد لا يقدر أن يغير في عملات الامور وعمراتها شيئا - بالضبط كما وأنه لا يقدر أن يجعل « 2+2 » تساوى أكثر أو أقل من « 4 » .

ثانيا ، أن مادة القانون الطبيعي ، وبالتالي ضرورته للتنظيم السياسي لا تتأثر بتغير طبيعته وخصوصا بقطع الصلة بينه وبين الله - فكانت ولم تزل ذات أهمية المبادئ التالية : جوهرية العدالة ، وشرعية العقود ، والنية الحسنة .

ثالثا ، إن القانون الطبيعي قد بشر به بطرق مختلفة ولغايات جوهرية متعددة . فمهما اختلفت الطرق وبقطع النظر عن صحته وعدم صحته ، تظل الغايات التي من أجلها بشر به أهم منه وأبقى للتنظيم السياسي والتنظير في تاريخ الفكر السياسي الحديث .

(1) Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis, Prolegomina*, in D'entrève, *Natural Law* P. 32

(2) حل اننا نميز بالنسبة لهذه المادة والمضمون بين عقلانيته ومنفعة هويس . فبينما يذهب غروتياس الى ان المنفعة قد تكون الدافع الى سن القوانين اما الاساس والسبب لذلك فهو العقل السليم يذهب هويس الى أن الدافع والأساس والسبب تستندوا للمنفعة التي هي في الاصل في القانون .

## 14 - مكياڤلي والقانون الطبيعي

« بآية طريقة ينبغي أن يحفظ الامير وعوده ؟ »

« كلنا نعرف كم هو مشكور أن يحفظ الامير وعوده وأن يعيش بأمانة واستقامة . مع هذا كله تبين اختبارات أيامنا الحاضرة أن الامراء الذين قاموا بأعمال عظيمة ورائعة كان عندهم إعتبار زهيد للامانة واحترام اليهود . فقد تمكنوا بالرياء والخداع من خلق التخطي في عقول البشر ، بينا أولئك الذين جعلوا الاخلاص أساس معاملاتهم هلكوا هلاكاً ذريعاً (1) . »

وهكذا يقدم مكياڤلي ملاحظة تاريخية ، وهو يصف ظاهرة إجتماعية سياسية عرف بها لا عصره وحسب بل وجميع المصور الانسانية . وهذه الملاحظة التاريخية المؤثوقة تصح نقداً لادعاء يباه به يدعي أن القانون الطبيعي يتحكم بتصرفات الناس . إنه وصفاً لواقع ، يتعرض للنقض .

إذن ما العمل ؟

يجب أن يكون الامير إذن ثعلباً ليتحسس الفخوخ ويتجنبها ، وأسداً يخيف الذئب . أما الذين يرغبون بتقليد الاسد وحده لا يفهمون هذا . بناء عليه ينبغي على الامير الحاقق أن لا يحفظ وعده عندما يضطره هذا الحفاظ على العهد الى التضحية بمصلحته أو عندما تتغير الاسباب التي قادته الى قطع هذا الوعد . لو كان الناس جميعهم أخياراً لكنت هذه النصيحة غير صالحة ، ولكن بما أنهم أشرار ، ولذلك فلا يحفظون وعودهم معك ، أصبحت لست ملزماً على حفظ وعودك معهم (2) .

فترى أن مكياڤلي يقدم نصيحة ثمينة وواقعية للامير وأنه فوق ذلك يسرر هذه النصيحة - أنه يربطها ، وكأنه يربط معها القانون الطبيعي ، بالطبيعة الانسانية .

ولو صبح حكم مكياڤلي هذا على الطبيعة الانسانية : أى لو كان جميع الناس بلا استثناء « أشراراً » ، ولو كانت الطبيعة الانسانية ، فوق ذلك ، معطى جامداً وثابتاً لا يقبل الترويض ، لما فُتِحَتْ أماننا إمكانية صيغة نص جديد للقانون الطبيعي .

15 - أوتوغيركه والقانون الطبيعي . ( Otto Gierke )

ووضع أوتوغيركه بحث القانون الطبيعي في إطار أوسع .

(1) مكياڤلي ، الامير ، الفصل الثامن عشر .

ومن المثير أن نلاحظ أن هوبس وروسو يشتركان مكياڤلي في نقد هذا للقانون الطبيعي .

(2) المرجع المذكور ذاته .



من هذه الزاوية يمكننا القول بأن دراسة القانون الطبيعي تنتهي بنا ببضعة فروع  
( أربعة ) من النظرية :

نظرية في المجتمع ككل

نظرية في الدولة

نظرية في علاقات الدول ، وبكلمات مغايرة ، نظرية في القانون الدولي ونظرية في  
المجتمعات وعلاقتها بالدولة . . . (1)

« إن قيمة هذا الكل انه يعطي حسابا دقيقا ونافدا ومتوصلا للنظرية العامة للمجتمع الانساني -  
النظرية السياسية ، القانون الدستوري ، وشرعية المجتمعات - التي كانت قد تطورت بها المدرسة  
المعظمى للقانون الطبيعي . كانت هذه النظرية نظرية مثالية أو طبيعية للمجتمع الانساني أو للحقوق  
الطبيعية أو المثالية للانسان . كانت نظرية وصلت قمة تطورها في الاعلان الاميركي للاستقلال عام  
1776 وفي الثورة الفرنسية عام 1789 . كانت نظرية موشاة بأسماء ضخمة عديدة - هوكر  
وسيواريز ، التوزياس ، غروتياس ، ويوفندرف ، ميلتون وسيدني ، هوبس ولوك  
وروسو ، سبينوزا ، وليبنز ، توماسيوس ولف ( وبالرغم من انها إسمان ذوى شهرة وقوة  
في القرن الثامن عشر فهم غير معروفين على حقهما في إنكلترا ) فيكو وبيكاريا ، فيخته  
وكانت هذه هي النظرية التي يفضل غيركه تطورها وهذه هي الاسماء التي يثيرها » (2)

16 - أرنست ترولتشي والقانون الطبيعي : (Ernest Troeltshy)

« *The ideas of Natural law and Humanity* » in *World Politic, Appendix I to Otto Gierke's « Natural Law and the theory of Society, 155-1800 ».*

Transl. with introduction by E. Barker, Beacon Press, Boston 1957, pp. 201 ff.

« German thought, on the other hand, whether in politics and in history or in ethics, is based on the ideas of the romantic counter-Revolution

... It proceeded to create in the Sphere of the State and that of society at large,

---

Ernest Barker, An introduction to Otto Gierke's « Natural Law And The Theory of Society » (1) 1500-1800, Beacon Press, Boston, 1957.

- Appendix to Ernest Troeltshy, « The ideas of Natural Law and Humanity » in *World Politic*, (2) p. 203-204.

the «organic» ideal of a young mind (Gemangeist) an an ideal half-aesthetic and half-religious, but imbued throughout with a spirit of anti-bourgeois idealism. »

هنا نلمس قلب المقابلة . نبدا برؤية نظام من الانتظام سرمدي عقلاني ومرتب بوحى سماوى الهى يحتضن معا الاخلاق والقانون . هذا من جهة . ومن جهة ثانية نرى عقلا خلّاقا تاريخيا ، حيا ، فرديا ذا تقمصات مستديرة الجدّة . اولئك الذين يعتزلون بقانون طبيعي سرمدي والهوى ، وبللساواة بين الناس ، وباحساس من الوحدة يتسرب في الانسانية جمعاء ، ويصرون على ان جوهر الانسانية يتحصر بهذه الامور ، لا يسمعون الا ان يعتبروا المعتد الجرماني - خليطا غريبا من الصوفية والوحشية . واولئك الذين يتبنون وجهة نظر معاكسة - الذين يرون في التاريخ جدولا دائم الحركة يقذف عاليا بشخصيات فردية - وهو يتابع مجراه ، ويشكل دائما البناءات الفردية على اساس قاعدة هي دائما جديدة - يضطرون على اعتبار عالم الافكار لاوروبا الغربية عالم عقلانية باردة ومساواة ذرية ، عالم سطحية ووجود»

17 - أرنست باركر والقانون الطبيعي (E. Barker)

« الافكار التي تنطلق منها حججنا هي أفكار القانون الطبيعي أفكار الانسانية وأفكار التقدم »

أ - النظام الديني ، مسيحي وإسلامي ، للقانون الطبيعي

المفهوم الاساسي هو مفهوم الكرامة الانسانية الذي يتضمنه العنصر المشترك للعقل الانساني ، كما يعبر عنه كل من أفراد الناس . وهذا المفهوم بدوره يرجع الى مفهوم القانون العام ، الذى يتسرب في جميع أنحاء الطبيعة ومجمل الكون والذى ينشأ من مبدأ الهى للعقل الذى يعبر عن ذاته أكثر وأكثر كلما ارتفع في مراتب الكائنات المخلوقة . ويفترض هذا أن الطبيعة الحقيقية للانسان هي العقل الالهى كما يعمل في الانسان ، بحكم سلطته المطلقة على الاحاسيس والعواطف ، ومن هذا الافتراض تنشأ مجموعة من النتائج .

انه يفسر إدعاء الفرد بحق ، بأن العقل يجب أن يعترف به قانونا طبيعيا أي الهيا . وليس هذا مدعاة حق فحسب بل هو كذلك إشارة الى واجب .

أنه ، ثانيا ، يوفر الأساس لجميع المؤسسات الانسانية ، التي تصبح مندرجة الهوية مباشرة وفي النهاية والمبادئ الاخلاقية .

وأخيرا ، يوفر المثال المرتجى لمؤسسة أو لمجتمع واحد يشمل الجميع .

#### ب - المحتوى

أما المحتوى الشامل والغني الذي حمله مفهوم القانون حتى العام 1500 فلن يكتشف الا للذين برعوا في القانون الروماني ، ذلك لان القانون الطبيعي كما تبناه آباء الكنيسة وطوروه ، كان جزءا من القانون الروماني .

ولكن عندما سئل : علام يحتوى بالفعل هذا المفهوم للقانون الطبيعي أو ينطوى ؟

كما يميل الجواب الى أن يكون طويلة القرون الوسطى وحتى نشأة المدرسة الجديدة في القانون الطبيعي بعد 1500 ، « إنه يحتوى ، أو ينطوى ، على كامل القانون الروماني الذي هو ، ككل ، معقول جدا وواسع الانتشار ، وبالتالي فهو طبيعي »<sup>(1)</sup>

غير أن الانتصار الباهر والواسع الانتشار الذي لاقاه القانون الروماني - الانتصار «الذي جعل من هذا القانون قانوناً» حيويائمي في الشوارع ويدخل قاعات المحاكم - وضع أسفينا بينه وبين القانون الطبيعي : شيء مختلف تماما عن القانون الروماني الفعلي والمطبق .

وقدم القرنان السادس عشر والسابع عشر مجموعة من القضايا الجديدة التي ساعدت الفكر التصوري ، وبعدها تحرر من ارتباطاته الوثيقة بالقانون الروماني الذي أصبح واقعا يعاش ، على التحلق في سبأ المثل .

فكانت هنالك مشكلة جديدة تتعلق بالنظام الجديد للدول القومية ، وبالمبادئ التي ينبغي أن تكون الأساس الصالح لعلاقات تلك الدول بعضها ببعض ، وبالمصدر لمجموعة القوانين التي تكوّن تلك العلاقات بطبيعتها .

وكانت هنالك مشكلة تتعلق بالنظام الجديد للكنائس القومية ، وبعلاقتها بالدولة ، وبطبيعة كل منهما ، وبخصائص الاطار العام حيث يصحح أن تنبأ كل منهما مركزه اللائق به .

(1) أرنست باركر XXIX حاشية

Ernest Barker, Introduction to *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, by Otto Gierke, Beacon Press, 1957.

مشاكل كهذه تطلبت محصولا جديدا من المفاهيم فنشأت مدرسة جديدة في القانون الطبيعي وحاولت حفر منجم جديد للفكر يفي بتلك الغاية» .

#### 18 - هوبس والقانون الطبيعي (Thomas Hobbes)

ويهمنا تفكير توماس هوبس بالنسبة للقانون الطبيعي لسببين : الاول ، وهذا ينطبق على جميع المفكرين التعاقديين ، هو التمييز بين القانون الطبيعي في الحالة الطبيعية ، والقانون الطبيعي في الحالة السياسية ، والثاني ، وهو نقله القيم لتطبيق القانون الطبيعي في المجتمع الانساني كما نعرفه .

##### أ - هوبس يقيم القانون الطبيعي

إن القانون الطبيعي في رأي هوبس ، يكاد يكون عديم الجدوى قاعلة تحكم بتصرفات الناس . وذلك لانه يتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية . ولكي يصبح ذا فعالية ، علينا أن نجعله ذا أسنان قاضمة . ونجعله هكذا عندما نقاب ، عن طريق القوة الاجتماعية أو القوة الفردية ، من يتجاهله . عندها يصبح الخوف من نتائج تجاوزه غير المسرة هو الذي يعيد اليه بعض إعتبار .

« إن السبب الغائي ، أو الهدف ، أو المخطط الذي يتبناه الرجال مجبوا الحرية والتسلط على الآخرين من قبولهم لذلك الحد من حريتهم ، ذلك الحد الذي نراهم يعيشون ضمن نطاقه في الكومنولث » إن هو الا بعد نظر ثاقب في كيفية محافظتهم على حياتهم وبالتالي في طريقة للعيش تنال رضاهم أكثر من سابقتها . بكلمات ثانية ، إنها لطريقة تخرج بهم من ظروف الحرب البائسة التي هي نتيجة ضرورية لتضارب العواطف الطبيعية للانسان حين لا توجد قوة مرمية وملموسة تجعلهم - عن طريق خوفهم من القصاص - يرهبنها ويقومون بوعودهم وتعهداتهم ويحافظون على القوانين الطبيعية .

ذلك لان القوانين الطبيعية (1) كالعادلة ، والحلم ، التواضع ، والرحمة ، أو باختصار أن تفعل بالغير ما تريد أن يفعله الغير بك ( لوحدنا ، وبمعزل عن الخوف من قوة معينة تكره الناس على طاعتها ، تلك القوانين تتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية (2) للانسان - الغرائز والعواطف التي نعملنا على التحيز ، التعجرف ، الثأر ، وما شابه . والمعقود بدون السيف (3) ليست سوى كلمات فحش - كلمات لا تملك القوة لحماية إنسان . لذلك ، ومع إحترامنا للقوانين الطبيعية التي يحفظها الانسان عندما يريد وعندما لا تتضارب مع سلامته ، وإذا لم تقم قوة كبيرة تضمن سلامتنا ، يحق لكل منا أن يعتمد على قوته وعلى فنه تحفظا ضد جميع ما يمكن أن يقوم به الآخرون ضده . وفي جميع الامكنة ، حيث عاش الناس

(1) المرجع المذكور سابقا ص XLII

(2) نجد الإشارة الى (1) إما معنيين مختلفين للطبيعة ، (2) وإما الى تضارب في الطبيعة البشرية ذاتها .

(3) وربما كان هذا التضارب ، بأي من المعنيين أو كليهما معا ، من الأسباب المؤدية الى عقم الفعالية من قبل القانون الطبيعي مبدا موجهها لتصرفات الناس .

(4) وهكذا تبقى القوة ، الاجتماعية والفردية ، هي التي « عبر نتائجها ، تجعل من المجهود ، وبالتالي من القوانين الطبيعية مبادئ فعالة الى حد ، وذلك عن طريق الخوف من نتائج التجاوز عليها .

قبائل ، كانت دائما (1) تجارتهم غزو وسرقة بعضهم بعضا . وبدلا من أن يشهرّ بجلده التجارأتها ضد القانون الطبيعي ، بالمعكس كانوا كلما زادت غنائمهم زاد فخرهم أو تفاخرهم . ولم يرع الناس أية قوانين في هذه الحالة سوى قوانين الفخر والشرف - أي أنهم لم يمنحوا نفوسهم من معاملة الآخرين بالقسوة سوى فيما يتعلق بحياتهم ولبسب تناسلهم . وكما تصرف القبائل آنذاك تصرف المدن والممالك اليوم ، وهي ليست سوى قبائل مكثرة . متسترة بدعوى المحافظة على سلامتها ونراها تضخم ممتلكاتها ، متلذذة بخوفها من هجوم جيرانها عليها أو من مساعدتهم للفرقة تعمل جاهدة على إخضاع أو إخضاع أولئك الجيران - ولا فرق عندها تحقيا لذلك إن هي إستعملت القوة السافرة أو الفن المستور . وهذا من حقها . وإنما لتذكرها الاجيال الطالعة لذلك بفخر وعزة (2)

ولما كان الخوف من العقاب وسيلة سلبية من وسائل التوجيه التربوي وأحكام الترويض للشخصية الإنسانية ، كان من المستحسن أن نخفف من غلوائه بقدر الإمكان فنقل ، ما إستطعنا لذلك سبيلا ، من إتكالنا عليه في تنظيماتنا الاجتماعية وتوجيهاتنا الأخلاقية .

ويأتي الالتزام ليلي لنا أكثر من حاجة ومطلب . وهذا ، كما لا يخفى ، أحداها .

#### ب - هوبس والمساواة (3)

ولم يكف هوبس ، على ما في ليفاياتاته من مطلقه في الحكم ، بمجرد ذكر الشروط الواقعية التي يجد الشعب نفسه معها في جو انتفاضة على الحاكم ، أو بمجرد الاحتفاظ ببعض الحقوق الطبيعية ، مثل حق الحياة ، التي تصون الفرد ضد تحكيمات هذا السيد المطلق .

فقد قال هوبس أيضاً بالمساواة بين الناس . وهذا فهو يساير جميع الذين قالوا بالعقد الاجتماعي . أما دفاعه عن هذه المساواة فهو طريف وفريد . يتقسم هذا الدفاع الى شطرين مختلفين في منطقيتهما : الأول ، يعطي الانطباع بأن هوبس يشير بالمساواة بين الناس كأنه يصف واقعاً ، والثاني ، يذهب أن افتراضية المساواة تكون شرطاً أساسياً لقيام العقد الاجتماعي .

وفي الاول أيضا نرى نوعين من الحجج : النوع الاول ، يستند الى تساوى الناس بالمقدرة العقلية والقوة الجسدية . وهو لا يتنكر للفوارق العقلية والجسدية بين الناس .

(1) استشهاد تاريخي يُفري بالقبول بالاطروحة المطروحة .

(2) توماس هوبس ، الليفياتان .

(3) راجع كذلك الدكتور ملحم قربان ، إشكالات ، دار مجد ، بيروت ، 1967 .

بحث : « الناس متساوون ، بأي معنى ؟ » .

ولكنه لا يعتقد بأنها ذات بال . ذلك لان أضعف الضعفاء يمكنه بشيء من الفن أو الاحتيال أن يتغلب على أقوى الأقوياء . فهذه الفوارق ، عل وجودها ، لا تخلق فروقات عملية هامة في حياتنا .

وهناك برهان بيسيكولوجي على المساواة ، وهذا هو النوع الثاني من الحجج التي تقود من يتبعها وقد قادت هوبس الى القول بأن الناس في الواقع متساوون . ينطلق هنا هوبس من واقع إجتماعي بيسيكولوجي قلما نجد بينه ضده . إننا كلنا نعتقد نفسه أحكم الناس . ولذلك فترى أن جميعنا راض بقسمته من الجمال الجسدى والمقدرة العقلية والقوة البدنية . وهذا الرضى يلزم ، في رأى هوبس ، التقسيم المتعادل المتساوى . فرضانا في رأيه ، هو دلالة كافية على أن مقسم الارزاق والنعم إنما وزع ثروته علينا بالتساوى ، فنحن إذن متساوون .

وأخيرا نأتى الى موقفه من المساواة ليس كواقع ملموس بل كشرط منطقي أو إذا شئت فقل بيسيكولوجي أو إجتماعي لقيام العقد الاجتماعي . حتى لو لم يكن الناس متساوين فعليهم ، لكي يدخلوا في تعاقد كالعقد الاجتماعي الذى هو طريقته الوحيدة للخلاص من حروب الحياة الطبيعية ويؤسرها ، أن يعملوا بعضهم بالمساواة . إن الناس أو بعضهم ما كانوا ليدخلوا في فعل الخضوع هذا ما لم يعتبرهم المتعاقدون معهم مساوين لهم . وهنا تصبح المساواة شرطا لقيام العقد الاجتماعي . ويبقى هذا الشرط قائما حتى ولو جافاه الواقع . أما إذا إتفق أن دعمه الواقع فزيادة الخير خير .

لا بد أن يجد الناقد المتعنت أو القارىء ثاقب الذهن كثيرا من المأخذ على كل من هذه الحجج . وإذا دلت هذه الحجج على شيء فتدل أولا ، على اهتمام جميع القائلين بالعقد الاجتماعي بها . فالمساواة إذن هي من أبرز القيم التي يحاول العقد الاجتماعي أن يفرس بذورها في قلوب دارسيه . وهي تدل ثانيا على مدى إهتمام هوبس بنوع خاص بها . فهي أيضا من جملة الاسباب التي جعلت الملكيين في عصره يتألبون عليه ؟ وتظل ، على كل حال ، محاولات فيها شيء من الطرافة والجلدة تفرضان إحترامها لدى متبعي تطوّر مشكلة المساواة عبر العصور .

وغني عن القول ان بحثنا لهذه القضية يختلف اختلافا بيّنا عن بحث هوبس وخصوصا بمطلقاته واستنتاجاته (1) .

(1) ملهم قربان ، إشكالات ، بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟ » .

## 19 - جون لوك والقانون الطبيعي (John Locke)

### أ - طبيعته وعلاقته بالقانون الوضعي<sup>(1)</sup>

« فالزمامات ، السنة الطبيعية » لا تنتهي لدى إجماع البشر بل تصبح في الكثير من الاحوال متعاسكة الاجزاء وتقرن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند اليها من أجل تأمين التقيد بها . وهكذا فالسنة الطبيعية « هي قانون أزلي يبين على البشر ، المشرعين منهم وغير المشرعين . فالقواعد التي يسونها من أجل تنظيم أفعال سائر الناس ، وأفعال سائر الناس تلك وأفعالهم أيضا ينبغي أيضا أن تتفق مع السنة الطبيعية ، أي مع الارادة الالهية - اذ هي عبارة عنها . ولما كانت السنة الطبيعية الاساسية تهدف الى بقاء النوع البشري ، فكل تشريع بشرى يتناقى معها باطل لاغ »<sup>(2)</sup> .

### ب - وعلاقته بمن يستون القوانين

وهذه هي الحدود التي تفرضها على الهيئة التشريعية الامانة التي عهد بها المجتمع وشرعية الله وسنة الطبيعة الى تلك الهيئة في كل دولة من الدول ، مهما كان شكل الحكم فيها .

السنة الطبيعية والرئيسية التي ينبغي أن تسيطر حتى على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه ، بمقدار ما يتفق ذلك مع الخير العام<sup>(3)</sup> .

« هي قانون أزلي يبين على البشر المشرعين منهم وغير المشرعين »<sup>(4)</sup> .

.. غير مكتوبة ، ولا توجد الا في أذهان البشر - إذ ليس من السهل إقناع الذين يخطئون في ايرادها او تطبيقها ، « لهُوى في انفسهم أو لمصلحة ، بخطئهم ما لم يكن ثمة قاض معروف »<sup>(5)</sup> .

« عندما خلق الله الانسان فرض عليه ظروفًا قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة الجائته الى حياة الاجتماع ، لعلمه انه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة ، وجهازه بالادراك والتفكير يستمر عليها وينعم بها . وكانت الجماعة الاولى تقتصر على الرجل والمرأة وعنهما نشأت الاسرة التي اشتملت على الابوين والابناء ، ثم أضيف اليها ، بعد ذلك ، الامداد والعبيد .

ومع أنه كان يتفق هؤلاء أن يؤلفوا أسرة واحدة - وهو ما كان يحصل غالباً - يمارس بها « ربها » أو ربها ضرباً من السلطة العائلية عليها ، فقد قصروا جماعة أو وحداناً عن

(1) وجان بودان ، والقانون الطبيعي ، الجمهورية (1586) « أن السيد مقيد ولا شك بقانون الله والقانون الطبيعي »

(2) جون لوك ، في الحكم المدني - للقطع 135 .

(3) المرجع ذاته ، 124 .

(4) المرجع ذاته ، 135 .

(5) 136 في الحكم المدني - الرسالة الثانية .

بلوغ شاو و المجتمع السياسي » - كما سنرى عندما نبحث عن أهداف كل من المجتمعين وروابطهما وحدودهما .

لما كان الانسان يولد ، كما أثبتنا أعلاه ، والحرية التامة والتمتع بجميع حقوق السنّة الطبيعية وميزاتها دون قيد أو شرط من سيّاته ، شيعة أي إنسان أو جماعة من الناس في العالم ، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه (1) .

### ج - في الحالة الطبيعية .

ومع أن هذا الطور الطبيعي طور من الحرية ، فهو ليس طورا من الإباحية . فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، الا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها ، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها . فللطور الطبيعي سنّة طبيعية يخضع لها الجميع . والعقل - وهو تلك السنّة - يعلم البشر جميعا ، لو استشاروه ، إنهم جميعا متساوون وأحرار ، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حرّيته أو ممتلكاته . لان خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل شيء لا تأخذ حكمته ، وهم عبيد لرب واحد عظيم شهم في الارض بارادته لكي يقوموا على شؤونه لا شؤنهم . فهم ملكه وخليقته براهم لكي يطول أجلهم ما شاء ، لا ما شاء أقوانهم من البشر . ولما كنا قد وهبنا قوى ماثلة وطبيعية واحدة مشتركة فقد استحال أن يكون واحدا مسخرا تسخيرا يتحوّل أن يقضي عليه ، كما لو كان قد خلق من أجل أغراضه ومآربه ، شيعة الحيوانات الدنيا التي خلقت من أجلنا ، فكل امرئ مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص - وبناء على الحاجة نفسها هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك : ما لم يتنافى ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء الى ما من شأنه أن يؤدى الى حفظها أو الى حرّيته أو صحته أو جسده أو أملاكه ، الا في معرض الاقتصاص من مجرم .

« ولكي يرتدع كل امرئ عن التعدي على حقوق الآخرين أو إيقاع الضرر بهم وتحمّر السنّة الطبيعية التي ترمي الى إقرار السلام وبقاء النوع البشري ، فقد ترك أمر تنفيذ السنّة الطبيعية هذه ، أبان ذلك الطور ، لكل امرئ بمفرده ، فكان له الحق بمعاينة الخارجين على تلك السنّة الى حد يحول دون خرقها . إذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنّة الطبيعية بحماية الأبرياء وردع العادين لكانت تلك السنّة عبثا ، شيعة سائر السنن التي تمت الى شؤون البشر في هذا العام . وإذا كان لأى كان في « الطور الطبيعي » أن يعاقب مقترف الإثم فلكل امرئ مثل هذا الحق » .

(1) الرسالة الثانية ، الفصل السابع . ترجمة الدكتور ماجد فخري .



## د- في أغراض المجتمع السياسية والحكومية»

«إذا كان المرء في «الطور الطبيعي» حراً ، على الوجه الذي وصفناه ، وإذا كان السيد المطلق على شخصه وأملاكه ، ندا لأعظم الأسياد لا يخضع لسلطة إنسان قط ، فلم يتخل عن حريته وسلطته تلك ويمنح لسلطة أخرى ؟ والجواب البديهي على ذلك أنه يتمتع بهذا الحق في «الطور الطبيعي» ، إلا أن ممارسته له أمر غير مضمون في جميع الأحوال ، لأنه معرض أبداً لسلطة الآخرين . إذ لما كان الكل أسياداً شبيته ، وكان كل إنسان نداً له ، ومعظم البشر لا يراعون حرمة الانصاف والعدالة ، كان التمتع بالأمالك التي تخصه في هذا الطور غير مضمون أو مأمون ، وهذا ما يجعله على الرضى بالتخلي عن ذلك الوضع ، المحفوف بالخوف والاضطراب ، رغم الحرية التي يتصف بها . فليس من العيب إذن أن يسعى راضياً للانضمام إلى المجتمع مع من اتحدوا فيه أو أبدوا رغبتهم في الاتحاد من أجل المحافظة على حياتهم وحرياتهم وأمالكهم - وهو ما أطلق عليه إسم «الملكية» العام» .

«فالغرض الرئيسي الأول إذن من اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على أمالكهم إذ يعوزهم في «الطور الطبيعي» أمور عدة :

أولاً - يعوزهم قانون معروف ثابت متواضع عليه مسلم به ، بناء على الموافقة العامة ، كمقياس للحق والباطل وعكس عام للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم . ومع أن «السنة الطبيعية» واضحة كل الوضوح وفي متناول جميع المخلوقات العاقلة ، فالناس لتحيزهم لما فيه مصلحتهم ، وجهلهم بها لعدم إقبالهم على درسها ، كانوا غير مباليين إلى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة .

ثانياً - يعوزهم كذلك في «الطور الطبيعي» حكم معروف غير متحيز ، يتمتع بصلاحيات الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة . إذ لما كان كل امرئ في ذلك «الطور» حكماً بحسب «السنة الطبيعية» ومعتقداً لها ، ولما كان الناس يتصفون بالآثرة .

فكثيراً ما يدفع الهوى أو الشار إلى الإفراط والتحمس البالغ للقضايا التي تعينهم ، أو الأعمال واللامبالاة إلى التضريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس .

ثالثاً : يعوزهم في «الطور الطبيعي» أيضاً السلطة اللازمة لدعم الأحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي . فمن يقوى على دفع الاسامة بالقوة ، قلماً يرعوي عن المضي في ذلك ، إذا استطاع ، ولكن مثل هذا الدفع كثيراً ما يجعل العقوبة خطرة ، وفي بعض الحالات مهلكة لمن يحاول الاضطلاع بها» .

فالقانون الطبيعي ، ليصبح ذا فعالية ، يحتاج إلى القانون .

«وهكذا يقبل البشر على الاجتهاد ، رغم عاسن «الطور الطبيعي» ، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور . لذلك يتفق أننا قلماً نجد عدداً من الناس يعيشون معاً في هذا الطور . فللخاطر التي يتعرضون لها فيه ، من جراء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تتحول كل امرئ إلى الحق بمعاينة أساءات الآخرين ، تعرضهم على الاتجاه إلى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على أمالكهم . وهذا ما يجعل كلا منهم على التنازل بيسر عن صلاحية الفردية بمعاينة المسيء ، كما يمارسها من

(1) الفصل التاسع ، مقطع 123 ومقطع 134 . والمقطع 126 والمقطع 127 .

(2) المقطع 126 من المرجع المذكور سابقاً . والمقطع 127 .

أجل هذا الغرض فقط ، وفقا للقوانين التي أرتضتها الجماعة أو فوضته بذلك ( من نوابها ) . وهذا هو منشأ حق السلطين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الاصلية .

وهكذا فكما في هومس الليفايathan ، بالنسبة لهذه القضية ، كذلك في لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني . القانون الطبيعي لا يقوى على ضرب جذوره في ارض الواقع الانساني .

## 20 - روسو والقانون الطبيعي (J.J. Rousseau)

لقد خصصنا لروسو بحثا خاصا مستفيضا<sup>(1)</sup> . لذلك نقتصر هنا الى ابعاد حد .  
« ونرى بوضوح أن الفريقين المتعاقدين فيما بينهما . . . . تابعان لقانون الطبيعة فليس هنالك من ضامن لتمهدهاتها المتبادلة »<sup>(2)</sup>

« وإذا نظرنا الى الامور من الناحية الانسانية لرأينا أن قوانين العدل غير ذات فعالية عملية<sup>(3)</sup> بين الناس لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها . فهي لذلك ، وإذا ما راعاها ، كما يراعيها في الواقع ، العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير أن يراعيها أحد تجاههم تخدم مصالح الخبيثاء وتهدم أعمال العادلين للمخلصين هؤلاء »<sup>(4)</sup>

فالقانون الطبيعي في رأي روسو ليس بذى فعالية ، وبالتالي فهو أضعف من أن يتحكم بتصرفات الناس الاجتماعيين . ويذهب روسو الى أبعد من ذلك : يذهب الى أن الذين يأخذون على عاتقهم تنفيذ متطلبات القانون الطبيعي يكونون الخاسرين اجتماعياً . ذلك لأن خدمة هذا القانون ، في الظروف الانسانية المعروفة ، تخدم مصالح الخبيثاء وتهدم أعمال العادلين . والمخرج ؟ في رأيه .

« ولا ريب في وجود عدل عام صادر عن العقل وحده . غير أنه يجب أن يكون هذا العدل متبادلا بيننا ليكون مقبولا عندنا »<sup>(5)</sup> .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية . طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثالث ، الفصل السادس عشر .

(3) الأمر الملفت هنا هو السبب الذي يقدّمه روسو دعما لقوله - الصحيح على فكره بعد شيء من التعديل - إن قوانين العدل هي غير ذات فعالية . . . . والسبب هو « عدم وجود مؤيدات طبيعية لها . فلذا ترجحت قوانين العدل »  
« والقانون الطبيعي » . أصبح قوله مترجما بالتالي :

« ليس للقانون الطبيعي مؤيدات طبيعية » . فإلية مقارنة هي هذه المقارنات ؟

غير أن هذه المقارنة تضمحل عندما نعرف - وتاريخ تطور فكرة «طبيعي» توحي بهذا الرأي - إن «طبيعي» لها معنيان مختلفان في إطار هذا القول .

لهم أن روسو في هذه القضية بالذات يعود فينكفيء على موقف عاينوايل كتبت في جوهر الاخلاق - أنها لا صلة لها بالمعضة بتاتا .

اكتسبت هذه القضية أهمية خاصة في إصرار روسو على الجمع بين العدل والفضة . وراجع كذلك الحقوق

الانسانية ص 34 للدكتور ملحم قربان .

(4) المرجع ذاته ، الفصل السادس من الكتاب الثاني .

(5) المرجع المذكور ذاته .

وتبقى فكرة « العدل المتبادل » ، وعلى مستوى معين ، فكرة غامضة عند روسو - خصوصا إذا أردنا أن نميز حله للمعضلة المدروسة من حل هوبس . غير أننا نقدر أن ندعم هذه الومضة العبقريّة عنده بتوفير الاطار الصالح للاخذ بها أخذا جديا (1) .

وينكفيء روسو في النهاية على حل هوبس حيث يقول :  
فيجب إذن أن توجد قوانين وعهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل الى غايته (2) أي ينبغي أن يضمن القانون الوضعي تطبيق مبادئ القانون الطبيعي .

ولكن وعند هذا الحد يقف وجه الشبه بين روسو وهوبس - لتبيان الفوارق ينبغي أن نحاجب الاسئلة التالية : من يسن القوانين ؟ ومن هو السيد ؟ وما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لهذه القوانين وللذين يسنونها في المجتمع ؟ (3) .  
غير أن هذه الاجوبة لا تدخل مباشرة في نطاق بحثنا هذه .

21- **هيوم والقانون الطبيعي (D. Hume)**  
وقد تعددت ، كما أصبح واضحا الان ، مفاهيم « الطبيعي » في تاريخ الفكر السياسي عبر العصور . ونذكر على سبيل المثال لا الحصر مثليين هامين لهذه التعددية :

ا - مفهوم هيوم المعبر عنه بالمقتبس التالي :

« ويرى هيوم أن الانسان كائن مبتكر . فهو حين يصل الى إنكار ضروري لازم لحياته ، نطلق عليه كلمة طبيعي من حيث أن الابتكار ظهر دون تدخل الفكر أو التأمل . ومع أن قواعد العدالة مكتوبة ومصطنعة فإنها ليست تعسفية ، فهي من ثم « طبيعية » على أن نفهم من ذلك فحسب أنها مشتركة بين الناس لازمة لاستقرار حياتهم (4) » .

ب - مفهوم هيوم « للطبيعي »

« فمن المستحيل أن يكون هنالك حق طبيعي أو ملكية طبيعية ما دامت العواطف متوزعة ومتعارضة ، اللهم الا إذا وفق بينها اصطلاح أو إتفاق ما (5) » .

« فهيوم يستمض عن قانون عقلي ثابت ، قانون طبيعي سرمدى الهي » بتطبيق منهج الملاحظة والتجربة ، وبلاستفادة بتصوراته السيكلوجية ، ويتهي الى مبادئ عامة ، الى قوانين مستخلصة من

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص 186 .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس .

(3) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية .

(4) الدكتور محمد فتحي الشنتطي - النظرية السياسية عند هيوم ، دار المعرفة ، 1962 ، ص 74 (هيوم مقالته 481) .

(5) المرجعان المذكوران ص 65 (ومص 491) .

التجربة الاجتماعية ، وهي قوانين طبيعية من حيث كونها غير منفصلة عن النوع الانساني ، وهي قوانين يصطلح عليها ، لانها من إبتكار الانسان ، وعلى هذه القوانين ذات الطابع الاقتصادي ينهض المجتمع « (١) » كما تعددت الانتقادات الموجهة ضد القانون الطبيعي . وربما كان نقد هيوم له ، من أقاسمها وألمها .

وأخيرا لا يسع أية مقدمة تعالج النظريات السياسية في عهد الانتقال من لوك الى مونتسكيو الا أن تشير الى شخصيتين إنكليزيتين . دافيد هيوم وبولينبروك .

( أ ) - يختلف هيوم وبولينبروك في حكمهما على الاحزاب السياسية والصراع السياسي بينها . يعتقد الاول بأن هذا أمر يقود الى خراب الدولة بينما يذهب الثاني ، الى أنها قد تمجد خلاصها السامي فيه .

( أ ) - أما فيما يتعلق بالدستور فقد اتفقا بأنه المقصد الذي نشده بوليباس وشيرون . وذلك لانه يحقق توازن قوى بين الملكية والارستقراطية والديمقراطية . ويضمن الحرية - فخر الانكليز - طالما لم يتسلط إحدى هذه القوى على الباقيتين .

( أ ) - وأما فيما يتعلق بنظرية « العقد الاجتماعي » فقد علا صوت هيوم وعظم تأثيره بينما خفت صوت بولينبروك وتأثيره . هاجم هيوم هذه النظرية - كأساس للحكم ومفسر للحكومة ومبررها - على المستويين : التاريخي والفلسفي .

إنها لا تنسجم مع وقائع التاريخ لانها تفترض أن الناس يتصرفون بطريقة عقلانية أكثر مما نحولنا قوله ملاحظة الواقع . الخضوع للامر الواقع والقبول بحكم القوي هي أمور عادية طبيعية أكثر منها عقلية . ثم أن فكرة العقد تتطلب تحسس الناس بمصالحهم وبمفهوم العدالة ، الامر الذي قلما يتحقق في مجتمعات سياسية .

وعلى المستوى الفلسفي يهاجم هيوم نظرية العقد من زاوية فلسفته المنفعية . ليس الحفاظ على العهد أو الاخلاص الذي يضمن طاعتنا . إنما هو مبدأ المنفعة الشخصية . « إن مصالح المجتمع العامة أو ضرورياته لتكفي لتوطيد الطاعة وحفظ العهود » (٢) »

غير أن أشهر ما عرف عن هيوم في تاريخ الفكر السياسي والفلسفي معا هو تعرضه لمفهوم القانون الطبيعي الذي سيطر على الفكر السياسي بشكل أو بآخر منذ أن أثارته أنتيغون في وجه الملك حتى أيامنا هذه .

(١) المرجع الاول السابق ص 68 و 83 و 96 .

(٢) مقالات . الجزء الاول ص 435-436 .

## جـ - التهمة

أما التهمة الكبرى التي ساقها هيوم ضد القانون الطبيعي فهي أنه مجرد تخبط فكري . ليبين ذلك استند الى تمييز تحقق وثبت بين ثلاثة أنواع من الضرورة :

د - الضرورات الثلاث .

1 - الضرورة المنطقية : وهي الرابطة بين المقدمتين في برهان منطقي وبين النتيجة الصحيحة التي تنشأ عنها . فإذا قلت (أ) إن كل إنسان مائت و(أأ) وأن أحمد هو إنسان ، فمن الضرورة أن تقول ( أأأ ) إن أحمد لمائت . هذه هي الضرورة المنطقية . وهي ضرورة تربط بين المفاهيم أو الجمل التي تعبر عن هذه المفاهيم . أو إذا شئت هي ضرورة شكلية . إذا اعتمدت (أ) و(أأ) ، وإذا تبينت مبدأ التلخيص من التناقض - الأمر الذي لا يمكن أن يتنكر له مطلقاً عاقل ، فيصبح من الضرورة - الضرورة المنطقية رضوخك للاستنتاج ( أأأ ) . إن نفي هذه الضرورة يقع في التناقض .

2 - الضرورة التجريبية : هذه هي الضرورة التي يقوم عليها مبدأ السببية . فمن ذات الأسباب أو ما يشابهها ، ومن ذات الظروف أو ما يشابهها التي تلازم هذه الأسباب ، من الضرورة أن تنشأ ذات النتائج أو ما يشابهها . وهذه الضرورة إذا ما أصرت على تسميتها ضرورة ، هي صلة أو علاقة بين وقائع موضوعية (1) .

يتميزها عن الضرورة الشكلية أنك تقدر أن تنفي مبدأها دون أن تقع في تناقض . أما الضرورة الشكلية فإن نفيها يوقعك في تناقض .

إذا وضعت ماء على النار فإنه يبدأ بالتبخر عندما تصل حرارته الى درجة معينة . تقدر ان تنفي هذه الجملة دون ان تناقض نفسك بنفسك . قد يكون حكمك هذا ، وهو على الغالب وبالفعل ، حكماً خطأ . ولكنه مع ذلك ليس بتناقض .

3 - وأخيراً الضرورة الأدبية أو الأخلاقية : وهي ما يعرف في حقل الأخلاق بالواجبات . وهذه الضرورة تختلف بدورها عن الاثنين السابقتين . فهي تستند الى مبدأ الحرية والاختيار عند الانسان . فلذلك يصبح تنفيذها مشروطاً ببعض الشروط النفسانية . نفيها يخالف بعض المشاكل للضمير الحي .

---

(1) هذا في التقليد الفكري السابق لهيوم . أما هيوم فقد ذهب الى القول بأن هذه الضرورة ، بمعناها الموضوعي هذا ، أي بصفتها علاقة بين وقائع موضوعية في العالم الخارجي للانسان هي مفهوم غير ذي معنى . إنها لا تثير أي إنطباع في حواسنا . ولا ينفيها هيوم لهذا السبب بل يحاول أن يفسرها تفسيراً ذاتياً مستنداً الى الاختبارات الماضية والمعادة ومبدأ ترابط الأفكار . فهذه الضرورة عنده هي نوع من الملل السيكلوجي الذي ينمو مع الانسان بنمو إختبراته السابقة .

عل كل حال لا يوقعك فيها بتناقض كما هي الحال مع الضرورة المنطقية . كما وأنها ليست مجرد سببية كما هي الحال مع الضرورة التجريبية . فلذلك هي نوع ثالث من الضرورة . هي ضرورة نفسانية . وإذا نفيتها فأنت تلام بناء على المسلمات الحضارية للمعصر الذي تعيش فيه . من الضروري عندها ان يؤنبك ضميرك .

#### هـ - عمل هذه الضرورات على مفهوم القانون الطبيعي

والان ما قيمة هذه التميزات بالنسبة للقانون الطبيعي أو السنة الطبيعية ؟ يسأل هيوم أى نوع من الضرورة يتضمن هذا القانون . ولان هذه الضرورات تختلف بعضها عن بعض فيجب أن تكون بحكم المنطق اما من النوع الاول واما من النوع الثاني واما من النوع الثالث .

غير أن تعمقا في تاريخ القانون الطبيعي يبين أن القائلين به قد قصدوا أن يكون الثلاثة معا : فهو يتضمن ضرورة أدبية ، وضرورة منطقية وضرورة تجريبية .

لذلك ، يقول هيوم ، هو مجرد خلط فكري بين مفاهيم يقضى المنطق والعقل ومبدأ الوضوح الفكري بالا نخلط بينها .

وهكذا يتجرأ هيوم فيخطو الخطوة التي امتنع غروتياش عن القيام بها بالرغم من توفر جميع الشروط العلمية لديه - الشروط التي تبرر هذا الاستنتاج . وتكمن أسباب هذا التردد عنده معا في صفات شخصية تميزه عن هيوم وفي صفات تتعلق بالثقافة العامة والجو الفكري الذي عاش فيه وتميز هكذا عن عصر هيوم .

وهكذا يرفض هيوم وبجراحة نادرة القانون الطبيعي التقليدي . ولكنه لا يقف عن هذا الحد السلبي .

#### و - هيوم والقانون الطبيعي : وتفسير «طبيعي»

ويرى هيوم أن الانسان كائن مبتكر . فهو حين يصل الى ابتكار ضروري لازم لحياته ، يطلق عليه كلمة طبيعي من حيث أن هذا الابتكار ظهر دون تدخل الفكر أو التأمل . ومع أن قواعد العدالة مكتسبة ومصطنعة ، فإنها ليست تعسفية . وهي من ثم طبيعية ، بمعنى أنها مشتركة بين الناس ولازمة لاستقرار حياتهم<sup>(1)</sup> .

---

(1) هيوم ، الاطروحة ، الكتاب الثاني ، الفصل الاول ، ص 484 .

ويرى هيوم أنه ما دامت الضرورات الاجتماعية هي في جميع المجتمعات ، فإن التجارب المشتركة وتقضي بالناس الى إظهار مقاييس مشتركة ، يطلق عليها اسم « قوانين الطبيعة » . فهي إذن ليست ثمرة العقل المجرد . بل هي بالاحرى ناجمة عن التجربة الاجتماعية .<sup>(١)</sup>

## ز - هيوم والعدالة

يميز هيوم عن اسلافه من الفلاسفة والمفكرين انه يعتبر القوانين الطبيعية مشتقة من طبيعة الانسان . من ميوله ومشاعره وعواطفه . فهي مصطلحات توافق عليها الناس ثمرة للتجربة الاجتماعية . ومن ثم ففكرة العدالة التي لاحظنا أنها ، بمقتضى القانون الطبيعي ، أولية ثابتة الهوية ، تغدو عند هيوم مصطلحا اجتماعيا .

## 22 - مونتسكيو والطبيعي (Montesquieu)

تجدر الملاحظة هنا أن مونتسكيو يستند في برهانه لنظريته الى القانون المدني . أما روسو فيستند ، كما سنرى<sup>(٢)</sup> ، على الحق الطبيعي .

( أ ) وابتدأت النظرية الاولى بمعالجة القانون الطبيعي الذي هو بلغة افتتاحية روح الشرائع : « العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الاشياء » .

ونكن مضمون هذا التعريف الغامض بقي ، في نظرية مونتسكيو ، مبعثرا نفا وأفكارا لم تدرس بتأن وتدقيق ولم يوصل بينها بعلاقات رابطة مقوية . إنها تشتمل على كثير من المفاهيم الغامضة والمقاييس :- معرفة الله ، الرغبات الجسدية ، والشروط الاجتماعية الدولية .

ما سيطر على اهتمامه هو أن هذا القانون الطبيعي المرادف إجمالا للعقل ، عندما يطبق في بيئات مختلفة ينتج محاصيل مختلفة . وما روح الشرائع سوى هذا الانسجام في العلاقة بين العناصر المتعددة ( طبيعية مادية أو روحية عقلية فكرية أم مؤسسية ) في البيئة المعنية وبين ما يقول به ، في هذه البيئة ، العقل أو القانون .

( أأ ) ولكن عندما تسأل عن تعريف دقيق يحدد هذه العلاقة بين البيئة والقانون تضع مونتسكيو في مأزق محرج . ذلك لأن هذه العلاقة لم تخضع عنده لعملية تحليل وتوضيح دقيقة تربط المقدمات بالاستنتاجات . ولكنها ليست ، لذلك ، بدون فائدة أو

(1) المصدر السابق ص 491 راجع كذلك ماكس فيبر (Max Weber) « في القانون الطبيعي » .

(2) راجع ، ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، 1969 ، بيروت .

مغزى . تعنى ، من جملة ما تعنيه ، أنه من الجرم أن تعالج العدالة السياسية بطريقة قبل إختبارية تجريدية . وتعنى أيضا دراسة القانون دراسة مقارنة على ضوء مخطط واضح . ولكنه لم يوضح هذا المخطط .

هذا فيما يختص بالفكرة الاولى ، لفكرة نظرية إجتماعية في القانون والحكم .

23 - بتام والقانون الطبيعي (Jeremy Bentham)

ينتمي بتام الى المدرسة المنفعية

ولازمت هذه المنفعة الحسية<sup>(1)</sup> والاسمية<sup>(2)</sup> في علم المعرفة . وكان من نتائج هذا التمازج أن أصبح المجتمع ، وبالتالي الدولة ، وهما . وهكذا يقضي مبدأ السعادة العظمى على جميع الاوهام الاجتماعية ، في رأي بتام .

أ. المنفعة :

1 - وأنتج هذا الاتجاه مدرسة خاصة في فلسفة التشريع : مدرسة التشريع التحليلية . ومن مشاهير هذه المدرسة الايطالي بيكاريا (Beccaria) مؤلف الجريمة والعقوبات (Crime and Punishment) بلاكستون مؤلف التعليقات (Commentaries) ودي لولم De Lalm مؤلف دستور إنكلترا Constitution of England . عرفت هذه المدرسة في إنكلترا وأميركا طيلة القرن التاسع عشر ، واشتهرت هذه المدرسة بترداد اسم أوستن John Austin .

ولكن أكثر وأهم أفكار أوستن مأخوذة من كتابات بتام . بقي لاوستن فضل جمعها بإتقان وإتساق .

ب - إنتقادات المنفعة تدعيم لنظرية القانون الطبيعي ؟

لم يكن من بد لبنتام من أن يستعير من القانون الطبيعي ليكمل فلسفته في التشريع . عندما قال في عملية حساب السعادة العظمى وتقييم للعدد الاكبر من الناس ، يجب الا ينسب أكثر من عدد واحد ( أو أقل ) لكل فرد ، كان يفترض بذلك فكرة المساواة<sup>(3)</sup> . هذا ما ادعاه بعض النقاد المدافعين عن نظرية القانون الطبيعي .

فليست إذن في نظريتهم المنفعة بكافية كأساس للتشريع بل تحتاج الى شيء ،

(1) الحسية هي المدرسة التي تقول بإمكانية معرفة المحسوس فحسب . ما لا يمكن الاحساس به لا يعرف .

(2) والاسمية هي المدرسة التي تنفي حقيوية الكليات فهي إذن تقول بأن «الاحمر» و«الازرق» أو «الاسود» هو اسم مسمى حقيقي أما «اللون» فلا .

(3) وقد يكون هنالك بديل آخر مفسر للمساواة .

ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : «الناس متساوون» : بأي معنى ؟ .



على الأقل ، من القانون الطبيعي . ولكن يمكن أن تعتبر هذه المساواة ناشئة عن مبدأ المنفعة ذاته خصوصاً على المستوى النظري وحسب كمقياس ووحدة حسابية . ويبقى مدى التمتع بها قضية تجريبية تحكم حالاتها المختلفة محاكمة تجريبية .

ثم أن المنفعة تتطلب انسجاماً في المصالح ، والا لما نتجت السعادة في المجتمع عن السعي الفردي وراءها . أما هذا الانسجام فليس بشيء طبيعي . بقي على المشرع أن يحققه . ويصبح هكذا معنى السرور عند المشرع ذا حدين . إنه يقدم له معياراً للتقييم . إنه يمكنه من السيطرة على التصرف الانساني . كما وأنه يكون عنصر فوضي . ولذلك يحتاج المهندسون الاجتماعيون الى تخطيط ووسائل تضمن تنفيذ التخطيط . فهل يكون الالتزام أحدها ؟ إننا نراهن على أنه أقواها وأهمها .

#### 24 - هيجل والقانون الطبيعي (G. Hegel)

يتمنا الرجوع الى هيجل ، مباشرة أو غير مباشرة لا فرق ، لسببين مهمين : الأول ، والأهم لنا ، بصفتنا مبتدئين ، المفهوم الذي يتبناه « للطبيعة »<sup>(1)</sup> والثاني ، وهو الأهم حضارياً ، لأنه يتحدى القانون الطبيعي ، باستبداله بنظرية خاصة بالتاريخ وعلى الخصوص بمهمة خاصة بالدولة - الدولة الأخلاقية .

وكما يلاحظ الدارس المتنبه يربطنا البحث<sup>(2)</sup> بنظرية هيجل في الدولة الاخلاقية بروسو - وعلى الاخص مفهومه للإرادة العامة<sup>(3)</sup> .

من هنا تبين جهة واحدة ، ولكن مهمة ، من الاستراتيجية التي أوحى لنا ، وسعياً وراء تفصيل صيغة جديدة للقانون الطبيعي ، بأن نبدأ بدراسة روسو . وعلى الاخص نظرية الحقوق الطبيعية في عقده الاجتماعي .

### إستخلاصات

#### أ - مفهوم طبيعة :

العبرة الأولى ، هي التنبيه الى أن « طبيعي »<sup>(4)</sup> قد عنت أشياء مختلفة عبر تاريخ القانون الطبيعي . والتنبيه الى هذه الفوارق مهم لتفهم القانون الطبيعي على حقيقته

(1) ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الانسان حر بطبيعته » هيجل 233- 236 .

(2) راجع : « المأخوطين التحديث » في هذه المحاضرات

(3) A. P. d'entreve, *Natural Law: An Introduction to legal philosophy*, London, 1957, pp. 75-76. (3)

« J'ai grand peur que cette nature ne soit elle- même une premiere coutume, comme la coutume est (4) une seconde nature » (Pascal, *Pensées*, II, 93) .

وللتخلص من الالتباسات المتعددة التي تقود المدارس الى الغوص في مستقعات سوء التفسير وبالتالي سوء الفهم .

هنالك القوانين الطبيعية التي تتعرف اليها في حقل العلوم الطبيعية ، وقد حاول أحد أقطاب العلم والفلسفة في القرن العشرين الفرد نورت واينهد ، في كتابه القيم ، مغامرات الأفكار ، و ( A. N. Whitehead, Adventures of Ideas, 1935 ) أن يحلل مفهوم القانون الطبيعي كما يعرفه الفكر العلمي ( الفصل السابع ) . ولا يدخل هذا التحليل في إطار بحثنا الحاضرة .

أما القانون الطبيعي الذي لعب دوراً بارزاً ومهماً في حقول الاخلاق والسياسة والاجتماع فإنه يختلف بمفهومه اختلافاً جوهرياً عن مفهوم القانون الطبيعي التحكم بتصرفات الطبيعيات .

« وإنه لمن الضروري أن نحاسب معاً على الفرق وعلى التشابه بين الاثنين » .

إنه لمن السهل أن نفهم السبب الذي يدفع الانسان الى استعمال اسم واحد « طبيعي » يطلقه معاً على مقياس تصرفاته وعلى القواعد التي تتحكم بالحقوق التي لا سلطة له عليها . إنه السعي وراء مقياس أو نمط لا يتغير ، مستقل عن إختباراته ، وقادر على أن يحل على الاقتناع . . . . المهم هو محاولة الانسان ، وباستمرار مستديم وضع بعض المبادئ على صعيد خاص ، أبعد من أن يطالها النقاش ، فتلبس هكذا ، صفتي النهائية واللامهرب منها .

وإنه لتجاف غريب حقاً أن يستعمل التشبيه ذاته ، الطبيعي ، ليشير الى العمل الواجب .

وهكذا كان مفهوم الطبيعة سيقاً ذا حدين يمكن إستخدامه في إتجاهين متعاكسين . إنه كان أكثر من ذلك ، مرناً . الطبيعة يمكن أن تحمل معاني مختلفة . ولا يمكننا إلا أن نتحسس الفرق عندما نقرأ جملتين مثل : « الانسان بطبيعته حيوان سياسي » والناس بطبيعتهم متساوون واحرار » (1) .

ومن مفاهيم « الطبيعي » المتعددة ذلك المفهوم التطوري الذي يقصد بطبيعة الانسان تحقيقه لغايته النهائية . طبيعة البلوطة ، مثلاً ، كما في عرف أرسطو ، هي أن

A. P. D'ontrevres. *Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson and Co. London, (1)

4 th impression, 1987, PP. 10-11.

تصبح ، إذا ما تعهدتها الطبيعة بالظروف الملائمة ، شجرة سنديان<sup>(١)</sup> .  
 وقد لعب هذا المفهوم دوراً هاماً<sup>(٢)</sup> في تطور تاريخ الفكر السياسي .  
 يبقى ، أخيراً ، مفهوم « الطبيعي » المرادف لصحي . كما في الإشارة الى المرض  
 على انه غير طبيعي للجسم البشري .  
 والعبرة الثانية هي الاستنتاج القائل بأن المعاني المختلفة للقانون الطبيعي هي نتائج  
 لاختلاف معاني الطبيعة .

إن تاريخ القانون الطبيعي ليس بالحفيدة سوى تاريخ فكرة الطبيعة في القانون وفي السياسة<sup>(٣)</sup> .  
 فقد ميز ترولتشي ، مثلاً ، وتبعه في ذلك كثير من المؤرخين الحديثين ، وخصوصاً  
 في ما خصّ تعاليم آباء الكنيسة ، بين مفهوم أولي أو مطلق ومفهوم ثانوي أو نسبي للقانون  
 الطبيعي بحيث ينطبق الاول على الطبيعة الانسانية قبل الخطيئة والثاني عليها بعد  
 الخطيئة .  
 ويبقى السؤال المنهجي قائماً : الى أي حد تدعم المراجع ذات العلاقة هذا  
 اتميز .

وارتبطت الطبيعة الانسانية بالقانون الطبيعي ، وبالثورة الفرنسية .  
 إننا بالفعل في بداية نظرية في الطبيعة الانسانية والمجتمع تعتبر المثل التي اعتنقتها الثورة الفرنسية  
 أي الحرية والمساواة والاخوة مجرد تعبير حديث عنها<sup>(٤)</sup> .  
 وربما كان هذا الارتباط مستنداً الى مفترض عبّر عنه هوكر بالتالي :

« ولما كانت أعمال الناس وأفعالهم تنتمي الى أنواع عديدة مختلفة ، فينبغي أن تختلف كذلك  
 القوانين التي تحكمها . . . لأننا إذا لم نحاكم الأشياء والأشخاص بالرجوع الى قوانين مناسبة لها ولهم ،  
 بينما يكونون هم والأشياء مختلفين بطبيعتهم فإننا بذلك نخلق الفوضى في أذهاننا وفي أحكامنا<sup>(٥)</sup> » .

(١) وفي الفكر السياسي ترى المحافظة وبعض المفكرين مثل هيجل أن الدولة هي نتيجة تطور تاريخي أي طبيعية . أما الدولة  
 الناشئة عن التعاقد الاجتماعي فهي إسطعائية . وقد عرف الأغريق التمييز بين « الطبيعي » و« الاصطلاحي » .

(٢) ملحم قريان ، إشكالات دار الريجاني ، بيروت ، ١٩٦٧ :

أ - بحث الناس متساوون : بأي معنى ؟ وخصوصاً المقطع المتعلق ببرهان لوك على المساواة بين الناس .

ب - بحث « هيجل والإنسان حر بطبيعته »

I. D. G. Richie, *Natural Rights*, 1895, P. I, chap. i-iv. (3)

A. P. D'entrèce, *Natural Law*, London, 1937, P. 20. يقتبسها (4)

Hocker, *The Laws of Ecclesiastical Policy* (1590) (II, I, 2). (5)

غير أن إخفاء المعنى<sup>(1)</sup> وبالتالي القيمة أو الحرمة أو القدسية ، على كلمة ما يستند الى رغبة الانسان في أمر ما وتحده ، فوق ذلك غاياته وتطلعاته .

وفي بدايات تاريخ الربط بين الطبيعة والقانون الطبيعي كانت للمنظرين في هذه القضية رغبات وتطلعات ، إذا كان عبر عنها العلامة دانتريف<sup>(2)</sup> بدقة وصحة وصراحة ، تختلف عن غاياتنا ورغباتنا .

« ما هم هي المحاولة المستمرة لوضع بعض المبادئ مبنأى عن النقاش ، أي برفعهم الى مستوى مختلف تماماً . إن التشبيه بالطبيعة كان مناسباً كل المناسبة للتعبير عن مفهوم النهائية والحتمية »<sup>(3)</sup> .

ولما كانت فلسفة العلم تبين اليوم أن أحكام العلوم ليست حتمية ولا نهائية ، تبين أننا نرى هنا انقلاباً ضخماً في الذهنية الحضارية .

### ب - القواعد المسلكية المحددة في ظل القانون الطبيعي :

ويظهر هذا الترابط بين مفهوم القانون الطبيعي ومفهوم الطبيعة الانسانية في كتابات المتعمقين عندما تثار قضية المبادئ الأولية<sup>(4)</sup> لتوجيه مسلكية الانسان أو إذا فضلت استخلاص القواعد التي تتحكم ، في ضوء القانون الطبيعي ، بتصرفات الناس .

ففي مقطع مشير للدهشة يصف الاكوييني كيف يمكن للقاعدة الاولى والعامه المستنبطة من القانون الطبيعي أي « أفعّل الخير وأنبذ الشر » ، كيف يمكن هذه القاعدة العامة أن تتحد قواعد مسلكية ملموسة للانسان ، يقول ، رغبة في المحافظة على النفس . ويشترك بهذه الرغبة مع جميع المخلوقات . وهكذا تتمحور قواعد المجموعة الاولى من القواعد المسلكية حول هذه الرغبة وتنطلق منها .

ولكن الانسان يتمتع ، بالمشاركة مع المخلوقات الحية ، برغبة في تحقيق أهداف أكثر تحديداً . ومن هنا يصح أن يقال أن ما « تعلمه الطبيعة لجميع الحيوانات » يتعلق بالقانون

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة طبعة ثالثة مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 17 .

(2) A. P. d'entrève, op. cit. p. 11.

(3) أن دراسة فلسفة العلم تظهر أن لا حتمية ولا نهائية في أحكام العلوم الدقيقة . راجع كذلك ملحم قربان ، المنهجية والسياسة .

(4) في ضوء القانون الطبيعي

الطبيعي مثل تربية الأطفال» وما شاكل .

غير أن الانسان أيضاً يتمتع برغبة في معرفة الحقيقة بالنسبة لله<sup>(1)</sup> وفي العيش في المجتمع . ومن هنا تنبثق عن القانون الطبيعي جميع القواعد السلوكية التي تتعهد هذه الرغبات - كالعائلة والدولة والمؤسسات الدينية .

والعبرة الثالثة تتمثل بالتركيز على مدلول قانون ، ومن ثم ، التنبيه الى الاختلافات حوله .

### ج - مدلول « القانون » :

صبح أن هذا البحث يدخل في حقل فقه القانون . ولكن هذا لا يعفينا من مسؤولياتنا - خصوصاً وإننا نريد فقط التذليل على نقطة معينة هي أن الاختلاف على مدلول « قانون » أثر على مفهوم القانون الطبيعي .

يقول العلامة هوكر :

« أولئك الذين تعودوا هكذا أن يطلقوا اسم القانون على تلك القاعدة السلوكية التي يفرضها رئيس سيد ، بينما نحن ، موسعين معنى ذلك الاسم ، نطلقه على مطلق قاعدة تحدد الأفعال »<sup>(2)</sup> .

« القانون هو قاعدة ( أو مقياس ) أعمال يفضلها تقوم بأعمال وتُمتنع عن القيام بأعمال أخرى »<sup>(3)</sup> .

وظهر في أدب القانون الطبيعي مفهوم للقانون يربط بين النظرية والتطبيق ولا ينحصر مفعوله بالحقل الأخلاقي أو القانون أو الاثنين معاً وحسب بل يتناول الحقل السياسي والاجتماعي كذلك .

« إن أكبر دين علينا للتراث الروماني هو فكرة القانون بصفته الأبوية المشتركة للناس ، الرابط الذي يتغلب على اختلافاتهم فيدجمعهم في وحدة تماسكة »<sup>(4)</sup> .

واتهم سواريز القانون كما عرفه الاكويني بأنه واسع جداً ( Defligibus, I, i, I ) .

(1) وقد سبق البيان (Algiian) الاكويني على هذا المفهوم إذ رادفه « بالفرصة العامة الحيوانية » (Tnstitutes) (Dig. T, I, 1) وكثرت لتعليقات المعاداة على هذا المفهوم الطبيعي .

(2) Summa Theologica, Ia 2a, 94, 2. (2)

Hooker, The Laws of Ecclesiastical Polity 1594, I, iii, L. (3)

St. Th. Aquinas Summa Theologica, Ia 2ae, 90, L. (4)

A.P. D'Entrève, Natural Law, London, 1965, P. 17. (5)

غير أن تعريف القانون بحد ذاته لا يهنا ، تهنا القضايا التي يثيرها . مثلاً ، هل يتطلب القانون وجود سيّد ومسود ؟ هل يعلمنا القانون شيئاً كما يدّعي لوك ؟ وهل يشير القانون الى صفة معينة في الأعمال ؟ هذا إدعاء غروتياش . عندها ينبغي أن نميز بين العنصر الفارض في القانون أي العنصر الملزم والعنصر الموجه : عنصر الأدبيه ، عنصر عنصر العدالة . وهذا مطلب دانتريف .

وننتقل من هنا ، بخطى قصيرة وسهلة ، الى القول :

« إن العلاقة بين الأخلاقيات والقانون هي جوهر النظرية بكاملها » نظرية القانون الطبيعي .

وتصبح المهمة للقانون لا أن يأمر بل أن يبين التحفظات (to qualify) أو الصفات الممتازة أخلاقياً .

« القانون هو التشجيع على ما هو خير ومنصف » .

« ليس هنالك قانون الا إذا كان مبادلاً » .

الترابط الوثيق بين الأدبيات والقانون هو العلامة الفارقة لنظرية القانون الطبيعي عبر تاريخها الطويل (1) .

ونقدر على لسان أحد الثقة المؤرخين لنظرية القانون الطبيعي ، أن نذهب الى أبعد من ذلك .

« ربما كان أفضل وصف للقانون الطبيعي أنه يقدم إسماً لنقطة التقاطع بين القانون والأخلاق » .

وهكذا يصبح وجود نقطة التقاطع هذه البرهان القاطع لصحة التفكير المتمحور حول القانون الطبيعي برمته (2) .

إننا لنعتبر هذا برهاناً تاريخياً وقوياً لتفكيرنا بالالتزام .

« القانون Ius هو فن وعلم معاً . كعلم ، هو معرفة الأمور الانسانية والسماوية ، نظرية في الخير والشر بالصواب والخطأ . وكفن ، هو العمل على تحقيق ما هو خير ومنصف وتنميته » (3) .

(1) Vico, *Scienza Nuova Seconda* (1744)

1- راجع كذلك 91 + 93 *The New Science*

(2) P00 راجع كذلك 23, p. *Maitland, Collected PAPERS*, I.

(3) A.P. D'Entrève, *Natural Law*, p. 116.

## د- قيمة القانون .

ذلك الادعاء بالصحة او بالشرعية ( Validity ) لم يكن يستند الى القوة بل الى العقل . كان استدعاء للكرامة التي يتمتع بها القانون بفضل كونه قانوناً لا بفضل قوته على الاكراه » .

من بين جميع المواضيع ليس أحق بالدراسة من سلطة القوانين التي ترتب بسعادة الامور الساوية والانسانية ، وتضع نهاية للظلم (3) .

والادعاء بالشرعية العالمية Universal كذلك يستند لاساس عقلائي .

## هـ- محتوى القانون الطبيعي :

« المساواة الانسانية هي الناتج المباشر للقانون الطبيعي ، محتواها الجوهرى الاول »

واعتبر الدكتور كارليل هذا المعتقد بالمساواة بين الناس الخط القاسم بين النظريتين في السياسة : القديمة والحديثة

## و- أنواع القوانين

هنالك أنواع مختلفة من القوانين : هنالك قانون الدولة الذى يعبر عن مصلحة مجتمع معين (Ius civile) . وهنالك قانون الامم (Ius gentium) الذى ابتدعه الناس من أجل تعاملهم المتبادل . ولكن هنالك أيضا قانون يعبر عن مقياس أعلى وأبقى ( أكثر استدامة ) . هذا هو القانون الطبيعي (Ius naturale) الذى يتطابق وذاك هو دائما خير ومنصف ( bonum et aequum )

وهكذا يختصر دانتريف مناقشة طويلة ومعقدة بهذا الشأن (4) .

هل التمييز بين الانواع الثلاثة للقانون هو تمييز كلاسيكي روماني أم هو إختراع متأخر ؟

« يلام عليه المؤثقون البيزنطيون » . ويختزل الى قسمين : « طبيعي واصطلاحي » (4)

De Iustitia et Iura ( Diff. liber. U, Titulus, Quoted in A. P. D'Entrève, *Natural Law*, London, (1) 1957, 1957, p. 19.

A. p. D'entrève, *Natural Law*, London, 1957, P. 191 18- 19. (2)

A. P. d'Entrève, *Natural Law*, London, 1957, P. 19: (3)

Ibid. P. 27-28 (vice's - Ideal pattern of all legal evolution ) (4)

« يحكم الجنس البشري قانونان : القانون الطبيعي والعادة أو التقليد » (1).

### ز - مهمات القانون الطبيعي

ما هي المهمات التي قام بها القانون الطبيعي عبر العصور ؟ ويظل لهذا السؤال أهمية بقطع النظر عما ، إذا وافقنا دانتريف أم لم نوافقه في رأيه التالي :

« ما يدعو الى الانتباه ، في رأيي من قبل الدارس الحديث هو مهمة القانون الطبيعي لا المتقد بحد ذاته ، والقضايا التي تكمن وراءه لا المناقشات التي تدور حول جوهره » (2)

وتبقى للسؤال أهميته معزلة عن قبولنا أو رفضنا لرأى المؤرخ الكبير دلتي التالي :

« من أجل أن تضم سلطة القانون الطبيعي ينبغي أن نفسره تفسيراً نفسانيا وبالتالي نربطه الى القوى التي تعمل في إطاره » (3) .

ولكي نفهم الدور الذي لعبه القانون الطبيعي في القرون الوسطى يتوجب علينا أن نلاحظ مفهومين جديداً في الاخلاق كان قد شق طريقه الى ذلك التراث الوسيطى . يتلخص ذلك المفهوم في التوكيد على أن الحكمة الالهية والحكمة العالمية ينبغي أن تتوافقا . العقل والايمان لا يتناقضان . الدين والفلسفة يتكاملان فيغني أحدهما الآخرى .

غير أن المقابلة بين مملكة الله والعالم بقيت ، في نهاية المطاف ، قضية أساسية ، وتعددت المواقف بالنسبة لطريقة تلك المقابلة .

ويبقى موقف القديس أوغسطين (4) الأكثر تطرفاً . فبعد أن يشيد إشادة كبيرة بالفضائل الرومانية وبإنجازات المؤسسات المدنية في تحقيق المصلحة العامة ، يعود فيسأل : ماذا كانت تلك الفضائل غير أوهام ؟ ليست عظمة المدينة الارضية بالمقابلة مع المدينة السبائية سوى دخان وباطلة . ماذا يهم الانسان ، في هذه الحياة القصيرة الفانية ، تحت سلطة من يعيش ؟ - شرط أن لا يفرض عليه الحكام أن يعمل الشر .

يقراً في هذه الكلمات ركود تام للاهتمامات السياسية .

(1) *Decretum Gratiani*, (Ca. 1150) (1)

A. P. D'entrève, *Natural Law: An Introduction to legal Philosophy*, London, 1957, P. 12. (2)

*Ibid.* pp. 14-15. (3)

E. Troelch, *The Idea of Natural Law and Humanity*, 1922. ب

St. Augustin, *The City of God*, BK?V. (4)



« يكاد يسمع في هذه الكلمات صدى عالم بنهار . إنها تعلن نهاية عصر » (1) .

والمهمة الجديدة كلياً لفكرة القانون الطبيعي - فكرة كونه حجر الزاوية لنظام طبيعي للاخلاق - تعبر عن ذاتها تعبيراً واضحاً في كتابات القديس توما الاكويني . لقد سبق واقتبسنا مطولاً من كتابات « ما يمنحنا الآن هو الاستنتاج منها والاستناد اليها ، فيما يتعلق مباشرة بموضوع بحثنا الملح : مهمات القانون الطبيعي .

لو رجع أحدهم الى ذلك المقتبس بقصد إستخلاص العبر لاستنتج أولاً ، أن القانون الطبيعي فيه يعتبر تعبيراً عن كرامة الانسان وسلطته . وحده الانسان من جميع وبين جميع المخلوقات يشارك فكرياً وفعلياً في نظام الكون . وطبيعته العقلانية هي ما تحوله ذلك . وهكذا يكون العقل جوهر الانسان - الشعلة الالهية المسؤولة عن عظمته . وإنما هو « نور العقل الطبيعي » الذي يجعلنا نميز بين الخير والشر . وهكذا يلعب القانون الطبيعي دور همزة الوصل بين الله والانسان .

ويمكن للراجع الى مقتبس القديس الاكويني أن يستنتج ثانياً ، ان القانون الطبيعي يتصور مهيتاً الأساس للاخلاقيات . هذه نتيجة مباشرة للكرامة والسلطة التي تتمتع بها الطبيعة الانسانية . والفكرة المركزية هنا هي مفهوم معين للعلاقة بين البنية الطبيعية وبيئة الوحي . ومن هذا المرتقب يصبح القول « النعمة لا تمحو الطبيعة إنما تكملها » ممكناً ومقبولاً . وكذلك القول « الخطيئة » ذاتها لا تعطل مفاعيل مبادئ الطبيعة . وهكذا تحتفظ رقعة من التجربة الانسانية بشرعية القيم الطبيعية أو العقلية - وفي هذه الرقعة بالذات ينبغي أن تحاكم أسس المؤسسات الاجتماعية والسياسية .

وتنتج هكذا إمكانية تقديم تفسيرات عقلانية وتبريرات للاوامر الاخلاقية كما لتلك المؤسسات التي اعتبرها المفكرون المسيحيون الاوائل نتيجة للخطيئة ولدوائها السماوى . وكان هذا إكتشافاً عظيماً (2) فقد جعل قبول المفهوم الارسطوطي للاخلاق والسياسة أمراً لا تكتشفه الشكوك . وهكذا فلم يكن بإمكان الاكويني أن يبعث نظرية أرسطو في الدولة لو لم توفر له نظريته في القانون الطبيعي الوسائل المناسبة لذلك .

ولم يكن القانون الطبيعي ، حسب ذلك المقتبس المدرس ، ثالثاً ، أساساً

(1) A. P. D'Entrève, op. cit., p. 37.

(2) تراجع القسم الاول من هذه الدراسات .

(3) A. P. D'Entrève, The Medieval Contribution to Political Thought - I

ب - Introduction to Aquinas- Selected Political Writings, 1948

للاخلاق وللمؤسسات الاجتماعية وحسب . لقد كان كذلك مقياسا تحكم ، بالجوء اليه ، جميع تلك المؤسسات . فإما تصمد أمام المحاكمة فتطاع ، وإما لا ، فتحارب وتقاوم . قام القانون الطبيعي بتلك المهات الثلاث - التعبير عن كرامة الانسان وسلطته ، الاساس الاعمق للاخلاقيات والاجتماعيات ، والمقياس الذي تميز هذه المؤسسات بالرجوع اليه في إطار حضاري معين ، إطار كانت فيه الرغبة الاعمق والاكثر الفة لقلوب المفكرين هي رغبة الجمع بين الحكمة الالهية والحكمة العلمية .

وتغير هذا الاطار - خصوصا بتطور فكرة « ذاتية الوضوح » التي اقترحها غروتياس أو بالاحرى ركز على أهميتها أكثر من سابقه . أصبحت الآن شرعية القوانين صفة ذاتية لا تحتاج الى دعم ميتافيزيكي . أصبح عقل الانسان المقياس النهائي للقيم .

غير أن القانون الطبيعي ظلت له مهات يقوم بها في هذا الاطار الحضاري الجديد . إن نظرية العقد الاجتماعي<sup>(1)</sup> لم تكن ممكنة لو لم يهيء القانون الطبيعي أساسها . ولم تكن نظرية العقد أمرا زائدا يمكن الاستغناء عنه - بل كانت الوسيلة الوحيدة<sup>(2)</sup> ، في ذلك الاطار لوضع الحقوق الطبيعية للانسان في نطاق الدولة<sup>(3)</sup>

لقد بين العلامة الاسباني سواريز (F. Suarez) ، المؤلف الذي كان يقتبس منه غروتياس باحترام بالغ ، ان الكثيرين كانوا قد فهموا القانون الطبيعي ، تعبيرا عما هو بحد ذاته جيد او عما هو بحد ذاته شر « لا يرتبط او يتعلق بارادة مطلق سيد » .

« وهكذا يظهر أن هؤلاء المؤلفين يعترفون ، منطقيا ، بأن القانون الطبيعي لا ينبثق عن الله بصفته مصدر أحكام ، إذ أن هذا القانون لا يعتمد على إرادة الله ، كما وأن الله لا يظهر ذاته سيدا أمرا أو ناهيا »

وبالفعل فإن بعض هؤلاء قد ذهب أبعد من ذلك فقال :

حتى وإن لم يوجد الله ، أو ان وجد « حتى وإن لم يستخدم عقله ، أو لم يحكم بالعدل في الامور ، لكانت طبيعة القانون بقيت على ما هي عليه الآن - إذا ما توفر للانسان أوامر عقل تقوم بهدياته » .

(1) كانت نظرية العقد بنظر لوكشوت Onackshot في « العقلانية في السياسة » ، « Rationalism in Politics » ، « مغلنا »  
« Political cribbes » : صفة جوهرية من صفات العقلانية .

(2) Kant, *Rechtslehre*, p. 47

(3) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيطة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، بحث : « العقد الاجتماعي » .

(4) F. Suarez, *On the Laws* 619, (lib. II, cap. vi)

يهما هذان المقتبسان لأميرين : تاريخي وفكري . تاريخي لتبين سوابق هذه الفكرة - السوابق التي استند إليها غروتياس وربما تأثر بها ، وفكري ، لأنها تبين خاصية « القانون الطبيعي وإستقلالية سلامته .

وإذا كانت من مهمات القانون لا أن يأمر فحسب بل وكذلك أن يصف أو أن يتحفظ أصبح من مهمات القانون الطبيعي أن يصل ، بواسطته نقطة التقاء ، بين القانون والاخلاق بين الشرعية والادبية ، عندما يتوسط بين الحقل الاخلاقي والحقل القانوني .

فيصبح القانون من هذه الزاوية تجسيدا لقيم معينة . وينتهي هكذا التفاعل بين القواعد والقيم .

غير أن الانجاز الاول ، تاريخيا وربما حضاريا ، للقانون الطبيعي يقع في الحقل القانوني - في تأسيس نظام القوانين « ذات الصحة العالمية والرعية .

في هذه المرحلة من تاريخه ، وقد خضع للذهنية العملية الرومانية ، فتغير معناه على أيدي المحامين الرومان والفقهاء القانونيين ، كان من الطبيعي أيضا أن يقوم بمهمة تنسجم مع الظروف القائمة للمدنية الانسانية في مرحلة تطورها تلك .

جوهر هذا الدور للقانون الطبيعي يكمن في تكيفه للقانون الوضعي بعد اندماجه فيه ، بحيث يصبح صالحا ، تفسيرا وتطويرا ، لماشاة الظروف المتغيرة للحياة السياسية والاجتماعية وخصوصا تحطيمها حدود القوميات الضيقة لتتفتح على هواء مدنية عالمية وتفتتح على الكون بأكمله .

### ح - أنماط من التحديات

لقد كثرت التحديات التي قامت في وجه القانون الطبيعي . وقد مر معنا ذكر الكثير منها . كانت تلك تحديات معينة . أما هنا فإننا نهتم بأنماط من التفكير التي تهدد القانون الطبيعي ، إذا صحت ، بالانهياء .

من هنا عدم إهماتنا بالتقيد التاريخي لظهورها وتطورها .

---

(1) أي طبيعه . ومن الطبيعي أن يرفض هذا الاساس عندما يكون مصدر القانون ، كما في للدرسة الاخلاقية الاسمية nominaliste إرادة النفس .

(2) المقصود قوانين جوستينيان 534 A.D ( Justinian ) تلك القوانين التي باركها الله : « The Godly approved laws of Justinian The Emperor » .

## - الوضعية القانونية ( Legal Positivism )

تستند هذه المدرسة ، بلغة أحد المشيعين لها ، أوستن Austin<sup>(1)</sup> ، الى إختبار معين . ويظهر في إطار هذا الإختبار القانون وكان جوهره علاقة بين أمر وطاعة .

ومن هنا يصبح السيد المطاع مصدر القانون . ومن هنا تصبح السيادة عدوة القانون الطبيعي الاولى .

فالامير البيزنطي المنبثق من كتب جوستينيان القانونية ويجسد حيا ، القانون ، وهو يختلف كذلك عن مفهوم الفيلسوف الملك الذي نراه في جمهورية افلاطون أو الملك الممتاز كما نتعرف عليه في سياسيات أرسطو . الامير البيزنطي هو السيد بصفته صاحب السلطة التي تصدر القانون والمسؤولة عن تطبيقه بفرض العقوبات على مخالفه .

وإذا كان الامر هو جوهر القانون فليس من الممكن أن نتصور صيغة مقبولة للقانون الطبيعي . ولذلك تهدد السيادة ، إذا ما تحكمت بالفكر السياسي والممارسة السياسية وقد تحكمت ، القانون الطبيعي بالهدم من الاساس . وبالرغم من أن السيادة أصبحت المفترض الضروري للدولة الحديثة ، فقد ازدهرت نظرية القانون الطبيعي .

ولما كان القانون الروماني العربية التي نقلت الاثنتين السيادة والقانون الطبيعي ، كان من الطبيعي أن نتعرف الى مفهوم السيادة على الاخص في إطار ذلك القانون . المهم لنا هنا هو أن ذلك القانون قد حدد تحديدا دقيقا مدلول السيادة . تلك الحدود كانت بالضبط حدود القانون الوضعي . والسيادة ، في أصلها ، على الاخص كانت نظرية قانونية وحسب .

ومن هنا يتبين أن السيادة لم تكن ، لدى الرومانيين ، مرادفا للقوضى أو غياب القانون .

غير أن القانون الوضعي لا يستنفد جميع أنواع التجارب القانونية . فالقانون الدولي والقانون الطبيعي ملزمان حتى للسيد . وفي عصر الامراء المطلقين ازدهر القانونان إزدهارا لا مثيل له في تاريخهما .

(1) للسوابق التاريخية لنوع الضكير الوضعي راجع :

١ - القانون الروماني . Cicero *De Legibus* , I , V , 17 .

ب - Jean Bodin , *De la République* , 1576 .

معنى هذا ؟

أن نمحّدِي الوضعية القانونية للقانون الطبيعي نمّد يمكن التغلب عليه . قِيم طبيعة السيادة تقبّيا صحيحا وتقبل تعريف القانون أمرا تفرض طاعته ، في إطار عدود . أى أن هذا التعريف لا يشمل مجمل إختياراتنا القانونية . إذا فعلت ذلك حددت بقعة الخطر وجنبت القانون الطبيعي سهام نقد الوضعية القانونية المسمومة .

## II - الاسمية الاخلاقية (The Nominalist Theory of Ethics)

كان من السهل على القانون الطبيعي أن يتخلص من مشاغبات المحامي المحترف . وقد برهن الفيلسوف واللاهوتي إنها أكثر عداء للقانون الطبيعي منه ، حينما توسعوا في تطبيق الارادية Voluntarism حتى شملوا بها جميع الاوامر الاخلاقية .

إن تقديم الارادة على العقل أدى الى القول بأن الاساس الوحيد للقيم الاجتماعية يكمن في أن الله أرادها ويفرضها . ونفى ، ضمنا ، أن يكون اساس آخر للاخلاقيات . واصبحت جميع القوانين الادبية تختزل في النهاية الى أنها ظواهر للقوة اللاعدودة ، الالهية . ومن هنا رفض الاساس للنظام الطبيعي للاخلاق . وانعدمت فكرة كون القانون الطبيعي همزة وصل أو جسرا بين الله والانسان .

وفي إطار الاسمية الاخلاقية يصح الوصف التالي :

« إن فعلا يكون جيدا لا بفضل مناسبه لجوهر الطبيعة الانسانية ، بل لان الله أرادها هكذا . وإرادة الله كان بإمكانها أن تريد العكس تماما وتفرضه . وعندها يتبع ذلك العكس بالقوة الالزامية التي تصح على الفعل الحاضر - الذي يبقى يتمتع بصحته ما دامت إرادة الله المطلقة تقرر ذلك . القانون هو إرادته ، إرادة صافية ، بدون أي اساس في الواقع الحقيقي ، وبدون أي اساس في جوهر طبيعة الاشياء » (Rommen) .

من مهندسي الاسمية (Duns Scotus 1266- 1308) ومنهم ، وربما أشهرهم

William of Ockham (1300- 1350) ومنهم قادة الإصلاح Calvin, Luther, Wycliff

وفي هذا الاطار يكتسب التوكيد الذي ركّز غروتياس وهوكر قيمته : «إن القانون الطبيعي يحتفظ بصحته وشرعيته حتى وإن لم يوجد الله » . كان هذا ردّا للتحدي الارادي في الاخلاق أو نمحّدِي المدرسة الاسمية . وقد تبين أن توكيد غروتياس ذاك ، المشهور بعلمنة القانون الطبيعي ، كان نقطة تحول في تاريخ تطور الفكر السياسي .

ولكن ما هو عيب هذه النظرية ؟

إنها أهملت تاريخياً لانتشار نظرية معاكسة ؟ هذا ما قدمناه حتى الآن . ويرجع المفكر دانتريف ، المسؤول الاول عن تجميع هذه النماذج وتعليقها ونقدها ، فيعطى إشارة تصحح أن تعتبر غلطاً ، وإن لم ينفذ ، يتعلق بهذه القضية .  
يمكننا أن نواجه هذا التحدى « بالبرهان » على أنه لا يتناسب والتفسير الصحيح لطبيعة الله ولطبيعة الأوامر الاخلاقية .

### III - نظرية الدولة الاخلاقية (The Ethical State)

ترتبط هذه النظرية بإسم هيجل . وعالجها على دفعتين 1802 ، في المعالجة العلمية للقانون « الطبيعي » (Natural Law and Political Science in Outline) وفي 1821 في فلسفة الحق Philosophy of Right .

في كتابه الاول نقد هيجل التقليد الذي يركز على القانون الطبيعي . والمنظرون فيه انقسموا ، برأيه ، بين من اقتنع بالتعميمات التي يصيغها منطقاً من المؤسسات القائمة التي يسمه أن يرير وجودها ، ومن استوحى معالجته من موقف سلبي من الاخلاق ، منطقاً من ثنائية الواقع والواجب أن يكون دون أن يتمكن من بناء جسر بينهما .

ودعا هيجل الى معالجة إيجابية للمشكلة . وأصر على أن المهمة الحقيقية للاخلاق هي أن تفهم الحياة بأكملها وأن تقررها .

« والكلية الاخلاقية المطلقة ليست سوى (ein volk) أي الشعب أو الامة » .  
هذا قدم مقتربا جديداً للقانون والاخلاقية . وبعد ما يقرب من العشرين سنة عالج هيجل المضامين الضخمة لهذا المقترح الجديد .

يعرف هيجل الحق Recht of ins بالمعنى الاوسع تحقيقاً لارادة حرة أو اخلاقية . وهكذا فيشمل جميع مظاهر الحياة الادبية الممكنة . وهكذا يصبح القانون المدني ، أو الوضعي واحداً من مظاهرها . وتكون الدولة الاخلاقية أعلى تجسيد للحياة الاخلاقية . وحققها بالتالي فوق جميع الحقوق . فالدولة إذن هي الكل الاخلاقي ، بعث الله في التاريخ . أساسها هو قوة العقل محققاً ذاته إرادة . وتصبح هكذا الارادة العقلية المفترض للقانون وللاخلاقيات .

ونظرية هيجل في الارادة العقلية تتخطى النقاش القديم حول ما إذا كانت الارادة

أم كان العقل جوهر التجربة القانونية . ومعتقد الدولة الاخلاقية هو بديل كامل لمعتقد القانون الطبيعي الذي رافق الفكر الغربي مدى تاريخه الطويل . وهو يقلب رأساً على عقب العلاقة بين الواقع والمثال ، التي كانت المفترض الضروري للتفكير الدائر على محور القانون الطبيعي . وادعاءات القانون الطبيعي هي ، في رأى هيجل ، نتيجة للعداء المستحكم « بين ما يجب أن يكون وبين ما هو واقع الحال » . وإنه لمن ميول العقل الانساني التي لا يمكن إقتلاعها أن يقابل بينها - غير أن الفلسفة الحقيقية الصحيحة ينبغي أن تتغلب على هذا العداء . ينبغي أن توفق بين الانسان وعالم التاريخ الذي هو من صنعه .

وقول هيجل المشهور : ما هو عقلاني هو واقع بالفعل وما هو واقع بالفعل actual هو عقلاني rational يسمح بتفسيرين إثنين . إنه لا يتضمن بحكم الضرورة كما يفترض عادة ، إستدعاء واستعطافاً لمصلحة المحافظة ، أو تمجيذاً للمؤسسات القائمة كما هي .

ونظرية هيجل في التفاعل ما بين المثال والواقع يمكن أن تتحول بسهولة كبيرة نظرية في الثورة متفجرة . وليس من شك بأن مفهوم التاريخ لدى هيجل يضع نهاية حاسمة للتفكير المتمحور حول القانون الطبيعي . وكذلك ذلك المفهوم للقانون المثالي الذي كَوّن ظاهرة دائمة لنظرية القانون الطبيعي . والمثل انتهى كونها سرمدية غير متبدلة . أصبحت الآن ثمرات التاريخ . ويجب أن تحاكم هذه المثل أمام قوس التاريخ .

وتكتسب من هنا نظرية حق الدولة في البقاء معنى جديداً (1) .

وتوضع كذلك ، نظرية روسو في الارادة العامة ، في إطار جديد .

إن خطرهما على القانون الطبيعي يكمن في كونها « خالقة للقيم الاخلاقية » (2) . وعندما تصبح الارادة الانسانية الحكم الاعلى في ما يتعلق بجميع القيم الاخلاقية فهل يبقى من فائدة من البحوث القديمة بطبيعة العدالة وفي جوهر القانون (3) .

وبالمقابلة مع روسو وهيجل يكون هوبس صاحب الاله الزائل (Leviathan) مفكراً معتدلاً . ومع إصرار هوبس على السيادة ، ومع رفضه إعتبار القانون الطبيعي

---

(1) ملحم قربان ، للتجهيز والسياسة ، طبعة ثالثة مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين بيروت ، 1977 بحث « التاريخ ، وحق الدولة في البقاء » .

(2) A. P. D'Entrève, *Natural Law*, pp. 74-75.

(3) ١ - يجب مارسيليو بادوا على هذا السؤال بنعم . القوانين هي تعبير عن إرادة الشعب ، ولذلك فهي جيّدة وعادلة

Marsilius of Padua, *Defensor Pacis* (1324)

ب - ملحم قربان : ١ - الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت 1969 ب - الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت 1970

قانونا بالمعنى الصحيح ، ومع توكيده على أن القانون الوضعي هو الذى يميّز بين الحق والباطل ، يظل أقرب الى المدرسة الارادية ( الاسمية الاخلاقية ) منه الى الدولة الاخلاقية . مفهومه للقانون هو مفهوم إسمي . ونظرته الأخلاقية ترفض مدلولات القيم المطلقة . ودولته هي دولة إصطناعية ، لا نتيجة للتطور التاريخي ( أى طبيعية ؟ ) .

وهكذا يتبين أن الأنماط الثلاثة السابق بحثها للتفكير المتحدى للقانون الطبيعي هي تحديات قوية بمعنى من معانيها وفي إطارات معينة ومع مجموعات محددة من الاعتبارات والمفترضات والذهنية الحضارية .

ولكن هذه التحديات ذاتها ، وعلى أصعدة مختلفة عن الاولى وبرفقة صويحيات مغايرات ، قد تنقلب من تحديات الى رفاق مسألة مساندة .

#### IV - التشريع المنهجي

وينبغي ، أن نشير في النهاية ، الى نمط جديد في التحدى تثيره مجموعة من الاعتبارات - الاعتبارات التي لا يمكن الدخول في بحثها المفصل الآن .

غير أن أهم هذه الاعتبارات الركون الى منهجية مؤتمنة والاصغاء الجدي الى ما تهمس به من وصايا وتوجيهات في آذان طالبي الحكمة في هيكلها .

ولقد توسعنا بعض الشيء في مناسبة<sup>(1)</sup> مغايرة في تفصيل هذا النوع من التحدى . ومفتاحه المنهجي هو مفهوم « التشريع المنهجي » الخطأ الفكرى المزيج الذى استند اليه مفكرون عظام عبر التقليد العريق للحضارة الانسانية في دفاعهم المستميت عن شرعية القانون الطبيعي ولائحة القواعد السلوكية والمبادئ التي تنبثق عنه لتضع الاسس الحضارية في الاخلاق والقانون والسياسة .

وهكذا تنتهي من هذه المرحلة السندبادية في تاريخ الفكر السياسي حول مفاهيم القانون الطبيعي ومدى فعاليته واهداف القول به والغايات التي يقصد تحقيقها بواسطته ومقدار إنسجامه مع طبيعة الانسان وإمكانية تطبيقه في المجتمع ونوعية الناس الذين يمكنهم تطبيقه بنجاح وفصيلة المجتمع الذي ينتج عن نجاح تحقيق مبادئه تحقيقا فعلا - تنتهي من هذه الاعتبارات بعبر متعددة منهجية وفكرية ، نتوقع أن تساعدنا في صيغة جديدة للقانون الطبيعي .

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيده ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع « التشريع والذهنية الحضارية » .



ولكن ، وقبل صيغة تلك الصيغة الجديدة ، دعنا نبرز بعض تلك الغبر في معالجة نقدية للمقابس التالي :

« - أستطيع أن أتصور إنسانا بلا أيد ، ولا أرجل ، ولا رأس ، ( لأنه ما من شيء الا الاختيار علمنا أن الرأس أكثر لزوما من الأرجل ) ، ولكنني لا أستطيع أن أتصور الرجل ولا فكره : فهو عندئذ حجر أو جاد .<sup>(1)</sup> »

تعاني هذه المقطوعة بقلم المفكر الفرنسي الكبير بليز باسكال من أربع شوائب منهجية نود أن نلفت إليها إنتباه القارئ .

خلاصة ما يريد قوله ، ولكن بطرق غير مؤتمنة ، هو أن رجلا ( إنسانا ) بلا فكر ليس برجل . وحتى هذه الخلاصة تعاني من مرض عضال : مرض التشريع المنهجي<sup>(2)</sup> ولا يقلل من خطيئة هذا التشريع أننا ندين به للاغريق . صح أن الفكر من صفات الانسان المميزة . إنها شرط ضروري في تعريفه ولكنها ليست الشرط الكافي .

من زاوية منهجية ، يهمننا أن نسأل عن وسائل وصوله الى هذه الخلاصة : كيفية دفاعه عنها ؟

إنه يلجأ ، عبر إحدى هذه الوسائل ، الى « التصور » . يقول : « أستطيع أن أتصور إنسانا بلا أيد ، ولا أرجل » ولا رأس ... « . إذا كان هذا هو المقياس ، فإننا بالمقابل ، نقدر أن نتصور ، إنسانا بلا فكر . في الواقع كثرت الامثلة الواقعية على هكذا تصور - خصوصا إذا تمتعت بعض الشيء بتعريف « الفكر » .

أم أن التصور المدعوم بالاختبار هو مقياسه ؟ ولا يتغير تعليقنا السابق في ظل هذا التعديل . إنه يبقى صحيحا في إطار هذا التعديل أيضا .

أما الاعتقاد بأن الرأس هو أكثر لزوما من الأرجل فهو صحيح في إطار معين من الافتراضات : ومنها توفر الفكر الصحيح . ولكنه ليس صحيحا دائما وأبدا وبمعزل عن مطلق افتراضات . هنالك حالات يضطر فيها الانسان - حفاظا على كرامته كما يفهمها - أن يركب مركب الجنون ! ورُبَّ رجلٍ برجله ؟

(1) بليز باسكال ، في كتابه ، خواطر ، ترجمه عن الفرنسية لادوار البستاني ، للقطع 339 ، يتجنبها في التهام ، الاحد 11-6-1977 ، ص 7 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، الواقعية والسياسة ، طبعة ثلاثة مزيطة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 132 وما بعدها .

والآن ، هل نستطيع أن نتصور الرجل (الانسان) ولا فكر له ؟ بالطبع . ونذهب الى أن هذا التصور نراه مبعثراً واقعاً هنا وواقعاً هناك في العصر الحديث . كما وأننا لا نفتقر الى أمثلة واقعية كهذه عبر التاريخ .

وهل يصح أن نقول أن تصور الرجل بلا فكر يقودنا الى الاعتراف به « عندئذ » « حجراً أو جماداً » ؟ إن هذا لا يغال في الضلال . إن مملكة الحياة الممتدة بين الفكر والجمادات لأوسع بكثير من أن تشطب من على خريطة الوجود بشطحة قلم كهذه أو بتصور مثل هذا التصور - اللهم إلا إذا لم نخش أن يكون العالم الموصوف بتصوراتك من شغل يدك تفصلائه حسب معطيات تصوراتك دون الالتفات الى معطيات الحياة الواقعية ، والتاريخ .

وما علاقة هذا كله بالحقوق الطبيعية ؟ إنه يربط بين طبيعة الانسان والتفكير . فالتفكير ، حسب ، هو جوهر الانسان .

وبالرغم من أنه هو نفسه تفكير نموذجي ، وبالتالي معرض منهجياً ، أن يقع في خطأ التشريع ، فإنه ، وإذا مما تساهلت بشرعيته (١) ، دلالة مفحمة على خطأ التفكير النموذجي الذي يتلبسه التفكير الكلاسيكي بالحقوق الطبيعية ؛ ومن باب اولى بالقانون الطبيعي

## 26 - كمال الحاج

ولنا في المقتبس التالي من كتابات الدكتور كمال الحاج مثلاً ثالثاً يفترض التفكير النموذجي هو ذاته ، ويعطي دليلاً مباشراً ، بمقابلته مع بليز باسكال والتفكير الكلاسيكي العريق في القدم والذي تسربل به لغة الحقوق الطبيعية ، يعطي الدليل على خطئه ذاته . يقول الدكتور الحاج :

« إيماننا أن اللغة غاية لا واسطة . إذا تعطلت في إنسان تعطلت إنسانيته . . . . »

« إن شأن الوجدان ، مهما رق ودق ، هو دائماً وأبداً في شأن اللسان »

« لقد آمنّا بأنه لا فرق بين فكر وعبر : بين عقل ونطق . آمنّا بأن اللغة أبعد أفعولات الانسان » (١)

---

(١) وإنا نعتقد أن الاعتراف بشرعية عمل كهذا هو واجب عمل لا يصح التكره . راجع لذلك :

أ - الحقوق الانسانية .

ب - محاضرات حضارية (Chapel Talks)

ج - للتجهة والسباسة .

د - المواقف الحاسمة »

(2) النهار ، الثلاثاء 2/21 / 1978 ص 7 .

التعارف عليه والاقرب الى الفهم العامي هو أن اللغة هي واسطة وحسب انها واسطة تواصل بين الناس . ويصح كذلك أن تكون أحيانا غاية - كان يقصد صديقي الاميركي أن يتعلم اللغة العربية . غير أن الدكتور الحاج يريد لها غاية بمعنى آخر .

« إنها غاية إذا تعطلت في إنسان تعطلت إنسانيته »

ثم نقرأ في المقطوعتين اللاحقتين ما يوحي بأن الدكتور الحاج يرادف بين «الفكر والعبر» بين العقل والنطق « فإذا كان هذا التفسير صحيحا إرتكب الدكتور الحاج خطأين : خطأ المرادفة هذه بين الفكر والتعبير عن الفكر أي اللغة ، وخطأ نموذجية التفكير . وإذا لم يصح ذلك التفسير أيضا إرتكب خطئين : خطأ التفكير النموذجي وخطأ مرادفة جوهر الطبيعة الانسانية لا بالفكر والفعل كما يفعل باسكال بل باللغة - الامر الذي هو أصعب تصديقا .

27 - تياردو شاردان

ولنا في الموقف التالي موقف آخر مغاير يعبر عنه الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت تياردو شاردان :

« يقول تياردو (1) ما معناه : إن ما ينشده الانسان طوال حياته . أكثر من نشدانه الخبز والرفاه المادي ، إنما هو المعرفة ، برغم ما يتقوله التجريبيون بإفراط ، وخصوصاً الانتهازيين . وإن جوهر حياتنا يتزعزع ، لا الى أن تكون خيراً عما هي عليه ، بل الى أن تكون « أكثر » ، ومهما كانت تحذيرات المتشككين والعقلاء المزيفين التي تحاول أن تقف حاجزاً في وجه تطور الحياة ، فإن غريزة أقوى في داخلنا تنبها على أنه ينبغي علينا ، إذا اشتأن أن نكون أكثر ، أن نكون أوسع معرفة (2) » .

ليس من الواضح ما إذا كان تياردو شاردان ، على لسان الاب جورج رحمة ، يصف واقعاً عندما يقول : « إن ما ينشد الانسان طول حياته ، أكثر من نشدانه الخبز والرفاه المادي إنما هو المعرفة » أم أنه يعبر عن تصور يؤد أن يرى كل إنسان يحققه ؟

فإذا كان الاحتمال الأول هو التقدير الصحيح ، أصبح من السهل والسهل جداً ، أن نبين أن هذا الوصف للواقع لا يصف كل الذين تنطبق عليهم الجملة المذكورة بمنطق

(1) تياردو شاردان .

(2) الاب جورج رحمة ، « العلم والمسيح » في الذكرى الثوب لولادة تياردو شاردان 1881-1955 ، النهار ، الاحد 20 / 9 /

1981 ، ص 7 .

تركيبها اللغوي وما تعنيه فكرياً . ذلك أننا نعرف ، كل منا يعرف ، أكثر من إنسان ، لا يهتم أي اهتمام بالمعرفة وكل همه أن يملا بطنه على كأس من العرق أو بدونه . ولذلك فيما يتعلق بالرفاه المادي .

أما إذا كان الاحتمال الثاني هو التقدير الصحيح ، فهذا أمر لا يقبل الجدل . لبيان أن يتصور الإنسان كما يحلوه أن يتصوره . كما وانه لكل إنسان أن يقبل وأن يرفض الصورة التي يقترحه له بيار دوشاردان أو أي مفكر آخر .

والإنسان الذي يعنيه ، إذن ، أي إنسان هو ؟ هل نجده بين معارفنا ورفقاتنا ؟ أم أنه أحد المثل الأفلاطونية ، وحتى يصبح أحد الناس الذين نعرفهم مثله عليه أن يمر بتطورات كثيرة وتحولات متعددة . وحتى بعد ذلك يبقى الفارق كبيراً ومهما بينه وبين ذلك المثال .

فإذا كان الاحتمال الأول هو ما يعنيه فإننا عندها ، نقول له إن أحداً لا يشبهه إلا من بعيد بعيد . وإذا كان الثاني فقد سقط بيار دوشاردان ، وهو المفكر الذائع الصيت ، في فخ التفكير النموذجي . وهو تفكير كثرت مزالقه المنهجية فأنحطاً هدفه . هذا عدا عن أنه يورط قارئه بمناعب فكرية وعقد نفسانية سيكولوجية ربما ترتب عليها الكثير الكثير من الألم والحمران والحقد وربما الحسد وما إلى ذلك .

وماذا يعني بيار دوشاردان ، على لسان الأب جورج رحمة أيضاً، بقوله: « إن جوهر حياتنا ينزع ، لا إلى أن تكون خيراً مما هي عليه ، بل إلى أن تكون « أكثر » ؟

نبدأ « بالجوهر » وقبل أن نتوضح لنا مثلما يقصدها دوشاردان لا يصح الحكم الصحيح العادل عليها . كلمة واحدة تقييمية تنطبق عليها إذا كانت تنسب في إستعمالها على طريق السلف الميتافيزيكي والتقليد العريق في هذا الحقل . عندها نخسر حقها في أن تكون مفهوماً تحقيقياً . وعندها لا تكتسب ، على لغة هيجل ، شرف أن تكون واقعة تاريخياً .

ومن هو المسؤول ، في نهاية المطاف ، عن تقرير محتوى هذا الجوهر ؟ هل هو الإنسان بفضل تكوينه صنيعاً الله ؟ أم هو الله قد قرره حتى قبل أن يولد الإنسان . هذا الإنسان أو ذاك ؟ المقصود توضيحه هنا هو إلى أي مدى تذهب حرية الإنسان ، في رأي بيار دوشاردان ، في تقرير محتوى هذا الجوهر ؟

إذا كانت الحرية الإنسانية تذهب إلى حد تقرير هذا الجوهر ومحتواه ، كما نزع ، كانت النظرية التي يقدمها بيار دوشاردان في « جوهر حياتنا » ضرباً من التشريع المنهجي إذا صح وقبل به بعضهم فمن الطبيعي أن لا يقبل غيرهم . وعلى الأغلب يكون الراضون لتشريع أكثر عدداً . والبعض منهم على الأقل يرفض تشريعه ، ربما ، لا لسبب إلا بماكرة

بتشريعه هذا - إنتقاما لكرامته ، لانه يرفض أن تغتصب حريته أمامه وعل مرأى منه وهو واقف يتفَرَّج على عملية الاغتصاب تلك . وإذا ما تحرك إنتقاما ، فأقل ما يمكنه عمله هو أن يرفض ما يُشَرَّع له .

أما إذا كان ذلك الجوهر مقررأسلفا ، فإنه يصفع هكذا الحرية الانسانية صفعه مهينة . إذ أنه إذا حرمت الحرية من تقرير مثل هذا الجوهر ، فماذا يبقى لها من مهمات سوى التفاصيل غير ذات الاهمية والمغزى ؟

وحسب نص المقتبس المدروس ينزع جوهرنا الى النمو كميأ لا نوعياً . والا ما معنى : « ان تكون حياتنا أكثر لا أن تكون خيراً مما هي عليه »

ولا ندرى لماذا لا يكون نمونا كميأ ونوعياً معا ؟  
وانها لغريزة مشكورة ينبغي أن تشجع تلك الغريزة « القوية » التي تنبها « على أنه ينبغي علينا ، إذا شئنا أكثر ، أن نكون أوسع معرفة »

وهل لهذه الغريزة يد أو علاقة بجوهر حياتنا ؟ أم لا ؟

المهم في هذا المقطع ، وفي إطار القانون الطبيعي ، أن يبار دوشاردان يقدم مفهوما جديدا لطبيعة الانسان يختلف اختلافا يستحق الذكر عما سبق وبيناه .

ونعتقد ، أنه له الحق في أن يفعل ذلك بقدر ما هو يقصد جوهر حياته هو نفسه . غير أنه لا يكتفي بذلك . ويقدر ما يتخطاه بقدر ما يفضل الطريق الصواب . ويقدر ما يبقى ضمن حدود دائرة نفسه فهو في مأمن من سهام النقد المنهجي والعلمي . عندها تكتسب نظريته هذه قيمة أن تكون قدوة يحتذى بها وتقف عندها على صخرة صلدة جامدة وقوية لا تزحزحها أعاصير الهجمات الإلحادية . فهل يكفي هذا العز بيار دوشاردان ومن يرفعون رأيتهم ؟

إذا اكتفوا بذلك وجب عليهم أن يتنازلوا عن إدعائهم له فلسفة شاملة»  
وصحيحة .

وإذا كان ما نبهنا اليه صحيحا بالنسبة « لانسان » بيار دوشاردان ، أصبح من الطبيعي أن يمدُ أصبح الاتهام ذاته الى القول التالي :

« في إطار هذه الرؤيا يحتل الانسان مكانة فذة على سلم الموجودات التي تبدىء « بالفلك الحجري ، وتمرُّ « بالفلك الحيوي » ثم تتخطاه في إنجاء « الفلك العقلي »»

---

(1) و (2) « من أبرز سياات فلسفة العالم الفيلسوف تياردوشاردان الرؤيا الكونية الشاملة التي تسماها عند كل منقطع ظهور « الفلك العقلي » ، بقلم الدكتور ماجد فحري ، النهار ، الأحد 13/9/ ١٩٩١ ، ص 7 ( التوكيد لنا ) .

ولست أدري أية مكانة فذة أعطيت لإنسان اغتصبت حرته ؟ ! وإذا صحت هذه التهمة أصبحت هذه الجملة التقييمية ضرباً من المجاملة وتبييض الوجه أكثر منها جملة تقييمية تكتسب مكانتها من صحتها ومناسبتها في وصف الواقع وصفاً دقيقاً وعميقاً .

إنها مجاملة غير ذات مغزى علمي أو فلسفي وصين بالنسبة لبيار دوشاردان من جهة وبالنسبة للإنسان من جهة ثانية . ولا أقصد الإنسان « النموذج » ، أنسان ماجد فخري أو إنسان تيار دوشاردان « أحد المثل الافلاطونية » الذي تفصله عنا جماعة البشر ومعشر الناس حدود اللازمان واللامكان وتنميقات التعاريف الضائعة في متاهات الفكر اللامروّض بالمنهجية العلمية القائمة على التمييز بين المغزوي واللامغزوي من المفاهيم والتعابير .

ومن هنا نرى أن بيار دوشاردان ليس « بمزعج » لنا ، ولا يهمننا أن « نصفه » (١) . ولا يضمننا حتى مشارف اليأس ، سعيها لضبط هويته (٢) . وإذا كان « تيار دوشاردان هو كله في كل ناحية من نواحيه » (٣) فلماذا « ترتكب أكبر خطأ ساعة تعتمد التعرف اليه ناحية ناحية ووجهاً وجهاً » (٤) ؟ إن في هذا القول المزدوج لتضارباً خفيفاً - تضارباً يقضي على أساس الفلسفة وجوهرها . ومن هنا فهو بعيد عن الفلسفة بعد الأرض عن السماء .

ومن قال أن قواعد المنهجية المؤمنة التي تتبناها هي قواعد « نهائية » (٥) ؟ غير أن المنهجية ليست موضوع إهتمامنا هنا -

هنا « جوهر حياتنا » لعلاقته بطبيعة « القانون الطبيعي » أو بالآخرى بطبيعة الإنسان الذي تهمننا طبعاً طبيعته « ومفهوم « الإنسان » - المفهوم المتشبه بالتفكير النموذجي الضارب تقليده في تربة التاريخ جنورا ترجع الى التفكير الاغريقي . وحان لنا ، كما حان لمفكري القرن العشرين ، أن يتحرروا من هذه المشدّات الفكرية . إنها تخنق الحرية الاصلية . وبفعلها هذا تخنق الإنسان .

فهي بالتالي عملية إغتيال مزدوجة .

وتبينها ؟ يكتسب أهمية مزدوجة : إنّه إنقاذ لا للحرية وللإنسان وحسب بل وكذلك للحضارة الانسانية .

---

(1) « ... ونحن » ، بقلم الأب ثييان صقر ، تيار دوشاردان ، ذكره سراج للرؤية ، النهار ، الاحد 13 / 9 / 1981 . ص 7.

(2) (3) (4) (5) (6) المرجع ذاته .

ويقع الدكتور شارل مالك في خطيئة التفكير النموذجي ، ولكن على نسبة أخف من السابق لعهده السابق من جهة ومن غيره من المفكرين من جهة ثانية ، في محاكمته لفكر الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت الأب تيار دوشاردان .

« إن دوشاردان ، ككل فيلسوف مسؤول يعي واجبه ودعوته ، عالج الانسان بالفعل وأعطاه أهمية مميزة ، ومع ذلك لا تنطبق تماما الصورة التي ركبها للانسان على الانسان الحقيقي . . . وثانيا ، أن الخطأ في أمر الإنسان في الفلسفة هو الخطيئة المميتة بالذات أن تكون لا إنسانيا في الفلسفة . إن هذا هو الخطيئة التي لا تُغتفر . الفلسفة الحقّة ، لا يمكن أن تضع الانسان في حقيقته الحقّة (لا في حقيقته التي يتخيلها الفيلسوف) في المنزلة الثانية . ولذلك إنه لنقص أساسي صارخ أن يكون الفيلسوف في الدرجة الاولى كونيا كوزمولوجيا ، وفي الدرجة الثانية إنسانيا . الفيلسوف إذا لم يكن إنسانيا أولا فهو حتما لا إنساني . أما دوشاردان فيركز أولا على الكون لا على الانسان . من هنا الضلال الروحي السحيق الذي وقعت فيه تطوريته » (1) .

يهما في الدرجة الاولى ما يضحّ به هذا المقتبس مع غيره من المقتبسات التي سنعالج فيما بعد من التفكير النموذجي وخصوصا فيما يتعلق بالانسان .

ومن ثمّ في ما يتعلق بجوهر الانسان أي حقيقته أي طبيعته .

ومن ثمّ ربط ذلك كله في تعرّف مفهوم « الطبيعي » الامر الذي يبرز فكرتنا القائلة بأن جوهر الانسان ، حقيقته وطبيعته ، هو في نهاية المطاف ، ما يقرره هو موازنا بينه وبين معنى حياته (2) .

غير أن هذا التفكير النموذجي ذاته ، متكافلا ومتضامنامع خطأ فادح منهجي آخر هو خطأ التشريع المنهجي ، يظهر في هذا المقتبس . وربما ساعدتنا الإشارة اليه تفهم ما نعنيه وما نصبو الى بحثه من باب أولى .

« الفلسفة الحقّة لا يمكن أن تضع الانسان في حقيقته الحقّة في المنزلة الثانية »

وهكذا وبفضل التعنت في تعريف الفلسفة وحسب ، التعنت الشارلمالكي ، يصبح الأب تيار دوشاردان « لا إنسانيا » - هذا مع الاعتراف الشارلمالكي الصريح بأن هذا الأب ذاته ، ككل فيلسوف ، مسؤول يعي دعوته وواجبه ، عالج الانسان بالفعل وأعطاه

(1) الدكتور شارل مالك « تيار دوشاردان » النهار الاحد بتاريخ 4 / 10 / 1982 ، ص 8 ( التوكيدان لنا )

(2) الدكتور ملحم قربان مطارحات حضارية « Chapel Talks » ، المؤسسة الجامعية للدراسات ببيروت ، 1982 ، بحث :

« هل للحياة معنى ؟ » « Does Life Have Any meaning »

أهمية تميّزة . يذكر هذا الخطأ بخطأ ترتكبه المرأة البريئة القروية التي تذهب الى السوق لشترى عشر ليرات بنطلوناً لولدها . ولما لا تكفيها العشر ليرات ، ترجع الى البيت متاففة بأن « العشر ليرات ما عادت لتساوي شيئاً » . إنها تقصد انها لا تكفي لشترى بنطلون . إنها لا تفي بغايتها . وتجادى ، ولجأها هذا أكثر من عذر لا يقدر الدكتور مالك أن يتحجج به ويتنزع ، لتتفي القيمة عن العشر ليرات نفيّاً قاطعاً . غير أنك إن سألتها لماذا لا ترمي العشر ليرات في سلة المهملات ، حتى تتنبّه لخطئها فتصححها . إنها لا ترميها لأنها ذات قيمة . وإن كانت قيمة لا تكفي لشترى بنطلون ولد . فهل يصحح الدكتور شارل مالك خطئه هذا إذا ما بُنِيَ إليه ؟ هل يعترف أولاً أنه خطأ ؟ أم إنه لا يقر وجه الشبه بين الخطأين ؟ . . يقول في دي شاران :

« لا يفض شيئاً إطلاقاً أكثر من المثل أمام الفوارق والفواصل ، أمام الخلافات والتمييزات ، وما أن يذر قرن فارق أو فاصل ، أو قرن خلاف أو تمييز ، حتى ينزع دوشاردان فوراً ، بحافز واحدته الحفّة المتأصلة فيه ، الى إبطاله وحفنه من الوجود » (1) .

فهل نقدر نحن أن نسوق ضده التهمة ذاتها في هذا المجال ؟ طبعاً ينبغي أن نلحق تغييراً بالمقتبس حتى يصح في شارل مالك . وهذا التغيير يطال كلمتين فقط في التعبير : « بحافز واحدته الحفّة المتأصلة فيه » وعندها يصبح « بحافز تحكيمته الظاهرة المتأصلة فيه » .

ولماذا يكون تيار دوشاردان « لا إنسانياً » بالرغم من كل إتهامه بالإنسان ؟ حسب الدكتور شارل مالك هناك سببان لذلك :

الأول أنه يضع الانسان في المنزلة الثانية لا في المنزلة الاولى :

« الفلسفة الحقة لا يمكن أن تضع الانسان في حقيقته الحقة في المنزلة الثانية » .

والثاني هو أن الصورة التي ركبها للانسان لا تنطبق تماماً على الانسان الحقيقي . والسببان لا يجعلان دوشاردان « لا إنسانياً » ، إلا بحكم تحكم متعنت ، بل إنسانياً . وإن لم يكن إنسانياً من الدرجة الاولى أو إنسانياً معصوماً .

ثم يذر التشريع المنهجي قرنه في التعريف الشارلمالكي للفلسفة . وان تزيد على هذا المفهوم صفة الحقة فهو ضرب من الهروب من نقد الواقع والظواهرات المخالفة لمفهومك إذا ما تنبّه إليها . فيعتقد بأنك لو قلت الفلسفة الحقة لتمييزها عن غيرها من الفلسفات تصبح كل ظاهرة مخالفة لمفهومك سبباً بأن تكون الفلسفة التي تشملها فلسفة غير حقة . ولكن هذا يجعل تعريفك للفلسفة تعريفاً طوطولوجياً غير ذي قيمة تطبيقية

---

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 8 .



تجريبية . هذا يجعل تعريفك فارغا من المعنى الاختباري ، وبالتالي مفهوما عقيما تاريخيا .

ومن يجرؤ غير المتحكم على مثل هذا التقرير ؟

ومثل آخر على التحكم الشارلماكي :

« خطأ دوشاردان الخلط بين النظريات التي تقبل التساؤل والمناقشة :

وبين الحقائق الاولى المعطاة التي ترفض أي نقاش وأي شك » (1) .

فأي معطى تجريبي يرفض أي نقاش وأي شك ؟

وان تصفه بالحقيقة هو أن تزيد الطين بلة . فبدل الخطأ المنهجي الواحد تصبح برقيتك خطيئة خطاين اثنين .

ونضرب صفحا عن مطلع المقتبس التالي الذي تصح فيه ملاحظتنا السابقة لندخل في موضوع الانسان :

« حقيقة النظريات غير حقيقة الظهورات الكيانية . أن أقول لك ، مثلا ، إنك ضعيف ، عليل ، هلوع ، طامع ، فان ، وإنك تتوتر ، وتحقد ، وتحطط ، وتنافس الغير ، وتحسد ، وتستجيب للجهال ، والمحبة ، والنبل ، والصدقة الصافية ، وتندم ، وتعتذر ، وتتمنى ، وتعرف تماما أنك لا تعرف الا بعض الشيء ، الخ ، أن أجبهك بهذه الظهورات التي فوراً وبلا أي تردد تقر بصحتها ، هو تماعا غير وضعك أمام أية نظريات مصطنعة ، أكانت قابلة للتجربة المختبرية ، أو ، على الاخص ، إذا لم تكن ، كما هي الحال في أمر نظرية التطور ، قابلة لهذه التجربة » (2) .

إننا لنقر الدكتور مالك على أن مجابهة « الظهورات الكيانية » غير محاكمة النظريات . غير أننا نُصر ، ولأسباب منهجية محض ، على أن لا هذه ولا تلك ، حقائق . غير أن الأسباب التي تدعونا الى هذا الاصرار ليس من الضروري أن يقبلها الدكتور شارل مالك . ولذلك فإننا نتساهل نحن بقبولنا تسميته لها « حقائق » .

وإذا تساهلنا بذلك فإننا لا نتساهل بمذهب الشارلماكيّة ، وذلك لأنه خطأ مبين ، المعبر عنه بالتالي :

« أن أجبهك بهذه الظهورات التي فوراً وبلا أي تردد تقر بصحتها ... »

إنني لا أتردد بأن أصفع من يتهمني بأنني أحسد الغير - هذا لمعلومات الدكتور شارل مالك - وليست القضية بيني وبين شخص كهذا - لمعلومات الدكتور مالك نفسه

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع للذكور ذاته ، ص 8 ، ع 4 .

(2) المرجع ذاته .

أيضا ، قضية مدرسية وحسب . إنها قضية تطال كرامتي . ولهذا فإنني أرى مبررا مهماً للتصدي له .

وما يصح على الحسد يصح على أكثر من مقولة من المقولات التي يذكرها شارل مالك في لائحته هذه ويتأدى في تفصيلها ههنا وفي غيرها من اللوائح كذلك .

المغزى ؟ إن قوله : « نقرأ بصحتها فوراً وبلا أي تردد » هو قول سطحي ومفتعل وغير صحيح .

غير أننا ، وحتى لا نهتم ، بإساءة التفسير ، ينبغي أن ننبه القارئ الى سوء التعبير الذي يتألم منه هذا المقطع وغيره كذلك .

ربما قصد الدكتور مالك أن الانسان بطبيعته قابل للقيام بعمليات وتصرفات تصح عليها تلك التسميات . هذا صحيح . ولكنه ، على صعيد صحته ، يبقى من بقايا التفكير النموذجي للانسان .

وما يساعد على هذا التفسير عدم ربط هذه الصفات بوقت معين ومكان معين وإنسان معين في ظروف معينة . إنها إمكانات واحتمالات يصح أن يحققها أي إنسان ، أو يحقق بعضها ، إنسان ما في زمان ما ومكان ما .

ولكن يبقى السؤال المهم عني وعنك لاسرد هذه الاحتمالات بل بواقع تطبيقاتها . ومن هنا يختلف إنسان عن إنسان بل يختلف الانسان ذاته قبل وبعد قراءة كتاب مؤثرا وسامع محاضرة موجهة .

وإذا صح هذاتين أن خطأ الشارلمالكية كبير جداً في القول :

« وإذا كان الانسان في حقيقته ووجوده ( وتالياً كنتُ أنا وكنت أنت ) بالضغط هذه

التركيب . . . » (1)

ذلك لانه لا أنا ولا أنت ولا مطلق إنسان هو بالضغط هذه التركيبي . لكل منا تركيبه الخاص به منها . لكل معادلته . الانسان النموذجي وحده تنطبق عليه هذه التركيبي إجمالاً وعموماً . وبالتالي فهو ( الانسان النموذجي ) لا أنا ولا أنت .

وإذا دل هذا على شيء دلّ على تحييره الشارلمالكية بين الانسان الواقعي ، أنا وأنت ، وبين الانسان النموذجي . ويتردد هذا التحير في التالي :

---

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقا ، ص 7 ، ع 8 .

(2) وإني لأرى هذا التحير مفتاحا لدراسة تطور رجل بتفكير الدكتور شارل مالك بهذا الموضوع ولي جلس لو تكهن بالنسبة لسيه الجمهوري . غير أنني أفضل عدم البوح به الآن .

« لا أرى كيف فلسفة دوشاردان التطورية تساعدني كإنسان حي قائم موجود - تساعدني في مشاكلي ، تسؤلاتي ، ومخاوفي ، ومشايخي ، وهمومي ، وطموحاتي ، ومواقفي الأخلاقية الأساسية ، وقلقي ، وعلاقتي مع الآخرين ، وإزعاجي لهم ، وإزعاجهم لي ، والحفاظ على حقوقي وكرامتي ، وحريتي الشخصية الكيانية ، وصلتي بالتراث ، واقترابي من الموت . لا أرى كيف تساعدني في تكوين مواقف من الحرب والسلام ، من الظلم والظلماني ، من التمرد والمصيان ، من تعدد الحضارات ، من التجربة والالام . بل لا أرى أن فلسفته ترى أصلاً أن الإنسان هو بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... »<sup>(1)</sup>

إن الاسئلة الواقعية العملية تنبثق من واقع إنسان معين - شارل مالك . ولكنها لا تظل على هذا الصعيد الصامد التجريبي . إنه يعود فيخلق ، في سماء التفكير النموذجي ، وهكذا يضع ، عندما يقرر :

« بل لا أرى أن فلسفته ترى أصلاً أن الإنسان هو بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... »

الإنسان النموذجي وحده هو « بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... » أما أنا وأنت فتراكمات مختلفة ومعادلات متمايزة من هذه التراكيب .

وتزداد مشكلة التفكير النموذجي الشارلمالكي حين نقراً له :

« الأب تبار لا يستطع ظهورات الوجود الانساني البرينة المعطلة . أن تقول لمان ظهورات الوجود الاولى ، كقولك مثلاً : إنك تريد ، تخطي ، تخاف ، تفلق ، تؤثر ، تنم ، تحسد ، تحقد ، ترخي ، تشدد ، تطمح ، تتكبر ، تتواضع ، تدس ، تمكر ، تبث ، تخفي ، تتفاعل ، تتغير ، تهرب ، ترفض ، تحب تضحي ، تصلق ، تثق ، تؤمن ، تندم ، تصفع ، أن تقول له إنك ضعيف ، عذود . وأن قد تموت في أية لحظة ، وعلى أية حال تقترب من الموت كل يوم ، أن تقول له ، إن هذا الكائن الانسان الذي ينشد حقيقته مشبع بالهم ، والاضطراب ، والشقاء ، والتعاسة ، والوحدة ، والتمرد ، والارزاء ، والرجرة ، واليأس ، والحرب ، والنسيان ، وبقسوة القلب ، وعدم الحزم ، وعدم التأكد من النفس ، ومصارعة الشيطان ، وأنه مع ذلك قابل للتوبة والغلبة ، والفقران ، والنبل ، والسؤ والتعالي ، والفرح ، وللأنهال بالحق ، وبالتقاة ، وبالشفاية ، وبالصدق ، عندما تبدو هذه أمامه مجسدة بإنسان ، عندما تشرق عليه إشراق الحياة الأبدية .

أن تقول له هذا وأن تضيف إليه أن هذه الظهورات الاولى الاكيدة هي أساس كل فكر صحيح وكل فلسف ، وذلك لأن صحتها مطلقة ، لا تتوقف إطلاقاً على أي نظرية أو أي فلسفة أو أي طموح الى الشمول ، وأنها تالياً أصبح من أي فلسفة ، وعلى الأخص أصبح من فلسفته هو التطورية . وكل فلسفة تتعرض معها أولاً تأخذها في الاعتبار ما فيه الكفاية أولاً تبني نفسها عليها ، هي بسبب ذلك فاسدة من أساسها . أن تقول له كل هذا بجملة البساطة المزعجة المطلقة ، لا يعني له شيئاً . لماذا ؟ لأنه لا يقر بهذه

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 7 ، ع 8,7 .

الظهورات ، وهو يتمي الى القديس أغناطيوس لويولا<sup>(1)</sup> الذي خبر ووصف وعلم الحياة بجميع ألوانها ، من جهنميتها الى سمائتها . . . . .<sup>(2)</sup>

ولماذا تزداد ، بقراءة هذا المقتبس ، مشكلات التفكير النموذجي الشارلمالكي ؟ لأسباب عدة ! أولها أنك لا ترى إنساناً يمشي على رجلين ويتصف بهذه الصفات . أن تطلب هذا بالأحرى ، من مطلق إنسان ، هو أن تشوّه إنسانيته . وثانيها ، الادعاء المخطيء بأن هذه الظهورات ، الامكانات ، الاحتمالات ، هي صحيحة وصفاً لوقائع حياتية يتصف بها جميعها مطلق إنسان . وتصبح مثلثة خطيئة من يذهب ، مثلما يذهب الدكتور شارل مالك ههنا ، الى أن صحتها مطلقة . إذ لأسباب منهجية وفكرية معاً ليست هنالك صحة مطلقة في عالم التجريبيات والاختباريات . وينطبق هذا الوصف على القول بأنها أكيدة . وثالثها ، الادعاء أن هذه الظهورات « أصح من أي فلسفة » ذلك لأنها إذا كانت وهي بالفعل ، أساس كل فكر صحيح وكل تفلسف ، فإنه يصبح من الضلال المنهجي أن تصفها « بالأصح » . إن نوع الضلال الذي تقع فيه الشارلمالكية ههنا هو عدم الوعي أو عدم التنبيه الى مهمة هذه الظهورات . يدل على ذلك الصيغة الأدبية ، بالمقارنة مع الفلسفية ، أو الصيغة الشعرية إذا فضلت التي تسكب فيها العبارة ، « إنها ، أساس كل فكر صحيح ، وكل تفلسف » . بأي معنى هي الأساس ؟ إنها الأساس بمعنى أنها ، بالرجوع إليها ، تقرر صحة الفكر الصحيح المنسكب بنظريات تقبل التحقق من صحتها أو من خطئها . وكذلك هي الأساس ، وبهذا المعنى ذاته ، لا « ككل تفلسف » ، بل للتفلسف الصحيح أيضاً . هذه مجموعة من المعطيات تقرر صحة النظريات وخطأها بالرجوع إليها . أما هي فليست لا صحيحة ولا غير صحيحة . إنها موجودة وحسب . ومهمتها تقرير صحة أو خطأ النظريات التي تشملها .

والآن وبعد مرورنا بجميع هذه المغالطات والاختفاء ، يجدر بنا أن نركز على السؤال المهم هنا : ما هي طبيعة الانسان ؟

حقيقته أنه مجموعة تلك الظهورات في نظر الشارلمالكية . فهذه هي طبيعته . إنه « فتوش » من الظهورات المتناقضة المتعارضة . ولا يخلصها من هذه التناقضات سوى كونها عامة نموذجية بالضغط كما هو المثلث نموذجي وبالتالي يجمع بين المثلث المتساوي الاضلاع والمثلث ذي الزاوية القائمة وغيرهما .

(1) راجع ، هذه المناسبة ، تهمته لفلسفة الأب تياردي شاردان بأنها « لا إنسانية » .

(2) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 7 ، ع 606 . ( التوكيد لنا )

وعندما يحاول الدكتور شارل مالك أن ينحني ، بضغط من انتقادات لاذعة لفكرة سابقة ، أمام معطيات الحياة العملية وضرورات المشاكل العصرية ، عندها ، يتأرجح بين التفكير النموذجي الباقي من تراث الاغريق - وخصوصاً مثل أفلاطون - وبين التيارات التجريبية والعلمية الحديثة .

ولكن هذا أمر ثانوي لنا . ههنا أن الطبيعة الانسانية ههنا تختلف عن الطبيعة التي يقول بها تيار دو شاردان . وهذا منطقي وطبيعي تماماً حسب فلسفتنا . ولكنه مزعج معا لفلسفة الأب ديشاردان والدكتور شارل مالك كما هو مزعج لكل تفكير نموذجي شاردانيا كان أم شارلالمالكا .

أن نحترم حرية الانسان بالقدر الذي تستحقه هو ان تعطى حق التملص والتمرد على كل قالب - حتى القالب الذي صبه الله لها إذا كان صب لها قالباً ، ونحن نشك بذلك . إذ لو فعل لما منح الحرية للانسان . إن الاقرار الصريح والصادق بتلك الحرية هو الباب الواسع لاقرار التعددية بالقوالب والناذج - ومن هنا خطأ كل تفكير نموذجي . . . !

## 29 - بدون الاتزامية ومعها

« كان جميع المفكرين البارزين في فرنسا في القسم الثاني من القرن الثامن عشر منهجين في البحث عن مبدأ جديد ووحيد للموجود السياسي . . .

فقد انطلق هلقيتاس وهولباخ - على ما بينهما من اختلافات - من مبدأ البراغماتية (1) (Pragmatic) الكونية . وكان الانتظام الاجتماعي نسخة طبق الأصل لهذا المبدأ .

« إن بنيان العالم يضمن الانسجام والتلازم بين ما هو صحيح وصواب من جهة وما هو مفيد لإجتماعها من جهة ثانية . كما وأنه يجعل المفيد إجتماعياً فاضلاً أخلاقياً أيضاً - يتم هذا كله بشرط واحد : أن يسود التوازن المجتمع » (2) .

إذا صح هذا القول وصفا لواقع المفكرين البارزين في فرنسا في القسم الثاني من القرن الثامن عشر ، لكان حلم المفكرين السياسيين البارزين هؤلاء أن يجمعوا في مبدأ واحد الصحة والفضيلة والمنفعة .

---

(1) يهـُـب في نهـر البراغماتية (Pragmatism) هذه واقدان :

الأول المعاقبة

والثاني المراتمية

J. L. Talman, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1955, p. III (2)

(ج . ل . تولمان ، أصول الديمقراطية الكلية ، لندن ، 1955 ، ص 18 ) .

وفي هذه المقولات الثلاث مقومات مشتركة بين حلم هؤلاء والقانون الطبيعي الذي نقول به نحن .

غير أن جمعهم يختلف عن جمعنا لهذه المقولات . لقد جمعوا هم عن طريق البراغماتية . أما نحن فقد جمعنا عن طريق الالتزامية .

والاثنتان : البراغماتية والالتزامية تجمعان بين عالمين مختلفين : عالم الموضوعيات وعالم الذاتيات . غير أن طريقة هذا الجمع كما الانطلاقة في عملية هذا الجمع مختلفتان تماماً في الاثنتين . ونجاء الاختلافات هذه تصبح الجوامع المشتركة غير ذات بال . الجوامع تنحصر أهميتها تجاه المميزات المختلفة للكلتئيهما . ذلك لأنه ، وبالرغم من أن الهدف واحد ، تختلف النتائج من حيث الصحة والخطأ ومن حيث إمكانية الدفاع المنهجي والفكري عنها .

وفي مدخل الدفاع عن هذه الموضوعية نلفت النظر الى « الشرط الواحد » الذي يشير إليه المقتبس المدروس .

« يتم هذا كله بشرط واحد : أن يسود التوازن المجتمع »

غير أن هذا الشرط ذاته ، على بساطة عرضه والقول به ، هو من الاحلام اليوتوبية في الاجتماع والسياسة معا . كيف تحقيقه ؟

وعندما تسأل هذا السؤال الذي يتناول التطبيق الاجتماعي والتخطيط السياسي تجابه بغموض قاتل لمفهوم « التوازن » الذي تبغي تحقيقه في المجتمع . فأي توازن تقصد ؟ وحتى لا يقال إننا ننادي في الشك وسوء الظن وهنا نلفت القاريء الى مجموعة « لا بأس بها يضطر الدارس المدقق في تاريخ لبنان السياسي أن يستلهمها في هذا السياق . وإذا كان المجتمع اللبناني يسمح بهذا العدد من أنواع التوازن ومعانيه - ونذهب الى أن الثلاثة هذه ليست باللائحة الكاملة الشاملة - فكم بالحري مجتمعات أكبر وأوسع وأشمل ؟

وهب أنك عرفت بالتحديد أي نوع من التوازن تبغي وأي مفهوم تريد تحقيقه فهل بإمكانك أن « تضمن » تحقيقه في مجتمع ما وأنت من أنت ؟

وإذا كان مطلب « الضمانة » مطلباً تعجيزياً ، فنحنخف من صعوبته باستبداله بمطلب التوقع ببعض النجاح . عندها يصبح تساؤلنا المتسامح : كيف تتوقع تحقيق ذلك

---

(١) الدكتور ملحم قربان ، تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1980

التوازن المقرون بشيء من النجاح يبرر جهودك المصروفة عليه في مجتمعتك ؟ وهذا أضعف الايمان . فإن فشلت في معالجته كان فشلك أكثر إحراجا بقدر ما يقوى إيمانك فترتفع حرارة طموحك .

ومن الاعتبارات الواضحة التي تميل الى تفشيل مشروعك ، وبالتالي الحد من طموحك ، الحد الذي يتجاوز الحد الذي وضعناه بصفته أضعف الايمان - من تلك الاعتبارات المتغيرات التي تتداخل في تلك العملية - عملية خلق التوازن - والتي ، بقطع النظر عن عددها وكثرتها ، تخرج عن إطار سيطرتك ومقدرتك على التحكم بها .

بالمقابل تأمل عملية الربط بين المقولات تلك وما يتلازم وإياها مجتمعة من إعتبارات وعناصر معا موضوعية وذاتية . هذا الربط يتم في الالتزامية عبر تقرير مصمم تسبقه الدراسة الواعية لجميع معطيات الحالة المدروسة وتستدعيه غاية أو غايات يتداخل وتفصيلها كل ما له علاقة بها - دعما وتثبيتا وتنفيذا . ولأنها ، في غالبيتها ، تخضع لتفصيل الملتزم وتخطيطه وتصميمه . فإن احتمالات نجاحها أكثر بكثير من احتمالات مقابلتها في البراغمية .

هذا بعض مما يتعلق بالطريقة .

تبقى الانطلاقة . في الالتزامية تبدأ في التزام الانسان الفرد . ومن هنا مقدار تحكما بعناصرها . ومدى محاكمته للمقومات التي تدخل فيها ، وبالتالي مدى تفصيله لمخططاتها بطريقة ينسجم الحلم والواقع فيها - وحتى وإن لم ينسجم الحلم والواقع ، لسبب مبرر أو أكثر ، يبقى عدم الانسجام هذا عملية مقصودة وتأتي لخدمة غاية أبعد أو مبدا أهم من مطلب هذا الانسجام .

وهكذا نرى أن الملتزم المخطط لنفسه وللمجتمع عبر مخططاته الخاصة يتناول « ضمانات » النجاح وعدمه - ذلك لأن النجاح ليس دائما وأبدا هو المطلب الاهم في حياة الإنسان .

ومن هنا نرى أن فكرة الازام التقليدية المعشنة تقليدا عريقا في ذهنية الانسان قد أزيح من مركز الثقل ، من محوريته ، ليحل محله الإلتزام . هذا لا يعني أنه أهمل مئة بالمئة . كلا . لأن الإلتزام لا يفي بجميع مبتغيات الالتزامية فلسفة إجتماعية تعالج قضايا المجتمع - غير أن المنطلق ، المحور المركز للتفكير الجديد الجامع بين تلك المقولات الثلاث : الفضيلة والمنفعة والصحة العلمية هو نقطة الالتزامية .

وهذا هو بالضبط ما يجعل جمعها ممكنا وقابلا للتحقيق ظاهرة إجتماعية وسياسية - حتى وإن ضاقت دائرة تحقيقها - ضاقت حتى شملت تصرفات إنسان واحد فرد . يحصل

هذا في حال لم تستهوا الالتزامية سوى فرد واحد في المجتمع .

ولكن منطق إستهوائها لشخص واحد هو ذاته منطق إستهوائها لأكثر من شخص .  
متى تعددت الاشخاص دخلت فكرة الالتزام المتبادل ، وعبرها يشمل الالتزام المجتمع بكامله .

ولأن إنطلاقتها أضمن وأقرب الى النجاح كان كذلك إنتشارها أقرب الى النجاح -  
ولا نقول مضمونا ، لانه ليس في الاجتماعيات والسياسيات ما هو مضمون حتى وإن سهلا  
وبسيطا فكم بالحري عندما يتعلق الامر بالصعب والمعقد والمهم من القضايا الاجتماعية ؟  
شرف الالتزامية ليس في أنها تضمن النجاح .

شرفها أنها ، إذا أزدت النجاح ، وقد لا تريده لأسباب أكبر منه وأهم ، فإن  
طريقها اليه أقرب وأكثر إستقامة من طرق غيرها .

ولأنها تواجه مسؤولياتها مباشرة أصبحت لا توارب ولا تداور إلا عندما تكون  
المداورة مطلبا من متطلبات الحالة الموضوعية التي تعيشها - لا حيلة للتضليل . وهل من  
يدور حول جبل شامخ بغية تسلفه تسلفاً معقولا بسيارة مثلا أو سيرا على الاقدام كمن يلف  
ويدور تهرباً من مواجهة شخص لو رآه لجوبه بكشف فعله شنيعة يستحي في كشفها ؟  
الأول ضرب من الحكمة المقتصدة للجهد والمنفذة لغايات بناءة؛ أما الثاني فتقليد لتصرف  
الثعلب المخادع .

ثم ان البراغمية ذاتها ، كفلسفة حياة ، لها مشاكلها المنهجية والفكرية . وقد  
رادفت بين النافع المفيد وبين الصواب الصحيح عبر رافديتها الذرائعية والعواقبية . وربما  
كان في هذه المرادفة بعض الاسترخاء المنهجي - ولكنه يبقى إسترخاءاً تدعّمه الكثير من  
عادات الناس الطبيعيين الاعتياديين وميولهم . ولذا فقد يصبح ، الى حين ، معقولا ،  
ومقبولا ، دون أن يكون دقيقا علميا وفلسفيا .

أما كطريقة أو منهج في نظرية المعرفة - النظرية التي تركز على الاعتبارات التي تؤمن  
تمييزنا بين الصحيح والخطأ ، فإن البراغمية - برافديتها الاثنتين ، كل على حدة ، وكلتيهما  
معا - إنها وسيلة تقريبية وحسب .

ولذلك فمن هنا أيضا نرى الاختلافات الهامة بين الطريقتين المدرستين متقابلتين .

ول هذه الأسباب ، كما لغيرها كذلك ، نفضل الالتزامية - خصوصا وإنها تخضع ،  
لدينا ، لمعطيات العلم الدقيقة ومبادئ المنهجية المينة .

ومن هنا نقدر أن نقول : إن ما كان حلما في ما سبق من عصور التطور للبشرية



المشترية نحو الأفضل ، الحلم بجمع المعرفة والفضيلة والصواب أصبح لدينا واقعا ملموسا  
أو يمكنه أن يكون هكذا - على مستوى الانسان الفرد وعلى شمول المجتمع أيضا .  
وإذا إستحقنا التقدير على ذلك ، ونحن ندعيه ، فمن العدل أن نتلقاه .  
وتبقى قضية هامة ، ولكن درسها هو مسؤولية غيرنا ، أن تعرف الاسباب التي  
سمحت لنا بذلك . وربما كان نسيانها أو تناسيها هو الذي فشل محاولتهم .

### 30 - المعنى الطبيعي<sup>(1)</sup> للقانون الطبيعي

#### أ - جاياس : (Gaius)

إن جميع الشعوب التي تحكمها قواعد قانونية تستمد هذه القواعد من قوانينها  
واعتباراتها الخاصة من جهة ومن القانون العام لجميع الشعوب من جهة أخرى . القانون  
المدني هو القانون المستمد في مدينة ما من اعتباراتها الخاصة والقانون العام (Jus  
Gentium) هو القانون الموضوع على ضوء العقل الطبيعي والمطبق على جميع المدن والأمم .  
وهكذا فإن الشعب الروماني كالشعوب الاخرى جميعها يستعمل القانون الخاص به  
والقانون العام لجميع الانسانية<sup>(2)</sup>

يجدر بنا أن نلاحظ ما يفرق بين رأى جاياس السابق : الرأى الثنائي في القانون :  
القانون المدعو (Jus Gentium) والقانون المسمى (Jus civile) - وبين رأى (Ulpian)  
البيان الذاهب الى تشعب القانون - فزيادة عن الاثنين المذكورين يؤ من البيان بقانون  
يسمى (Jus Naturale) .

#### ب - البيان : (Ulpian)

« العدالة هي رغبة دائمة غير متغيرة في إعطاء كل حقه » .

« فلسفة التشريع - (Jurisprudence) هي معرفة الامور - الهيئة الانسانية هي علم  
العادل وغير العادل » .

« إن أوامر القانون ثلاثة : أن تعيش بأمانة ، الا تؤذي أحدا ، وأن تعطي كل ذي  
حق حقه » .

(1) مقتطفات من الأفكار الاجتماعية والسياسية للفضيلة الرومان في القرنين الثاني والثالث للمسيح .

(2) (Institutes) .

القانون الطبيعي (Jus naturale) هو القانون الذي علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحية - ذلك أن هذا القانون ليس منحصراً في الإنسان بل يشتمل جميع الحيوانات والطيور . منه ينشأ اجتماع المرأة بالرجل - الاجتماع الذي ندعوه زواجا ، ومنه ينشأ التوالد ، ومنه تنشأ تربية المولود الجديد « وهكذا نرى انه حتى الحيوانات البرية المفترسة هي أيضاً على علم بهذا القانون (1) » .

قانون الدول (Civile Law) (Jus Civile) هو القانون الذي نستخرجه من أحد القانونين السابقين بشيء من التعديل يناسب أوضاعنا الخاصة . ويتشعب هذا الى القوانين المكتوبة والقواعد التقليدية غير المكتوبة .

إن العبيد من زاوية القانون المدني لا يعتبرون أشخاصاً (Pro nullis) وأما من زاوية القانون الطبيعي فيختلف الامر - ذلك لانه من وجهة نظر القانون الطبيعي (Jus Naturale) إن جميع الناس متساوون .

### 31 - العقلانية في السياسة

والعقلانية في السياسة تتجلى في أكثر من مظهر . أبرز هذه المظاهر إعتبار السياسة علماً بالمعنى ذاته الذي تكون الرياضيات علماً بمفهومه . فالتشبه ، في حقل السياسة ، بالرياضيات أو بالهندسة هو ضربٌ من ضروب العقلانية في السياسة : نتابع ، للتمثيل على ذلك ، قصة معروفة ، قصة غروتياس مع الاسلوب الهندسي :

« لقد أعرت اهتمامي برهان الامور المتعلقة بالقانون الطبيعي بالاستناد الى مفاهيم أساسية تتعدى الشك والتساؤل بشكل لا يمكن معه أن ينفيها أحد العقلاء دون أن يناقض نفسه . ذلك لأن مبادئ هذا القانون هي بحد ذاتها - طبعاً لمن يتأملها بعناية وإهتمام - واضحة بيّنة وظاهرة بقدر ما هي ظاهرة الامور التي نعرفها عن طريق الحواس الخارجية » (2) .

فالقول بالمفاهيم الأساسية التي تتعلّى الشكل والتساؤل هو قول مرادف للقول بالمسلّمات ونعرف أنّه ليس في العلوم التجريبية مسلّمات تتعدّى الشك والتساؤل . هناك نقاط انطلاق نبدأ منها أكثر الامور بحثاً للطمأنينة في نفوسنا . ولكنها ليست لتتعدى ، لذلك ، كل شك وتساؤل . إذ أننا نرجع اليها وقت الحاجة ونعيد النظر فيها - وحتى نصححها .

وتختلف هذه الحجّة بعض الشيء عن الحجّة - البرهان الذي يقدمه غروتياس

(1) تراجع كذلك لتفصيل غير مرجز لهذا المفهوم للقانون الطبيعي المراجع التالية :

a - J. Lorimer, *Institutes of Law*, (A Treatise of the Principles of Jurisprudence as Determined by Nature), 1872 p. 433

b - David C. Ritchie, *Natural Rights*, London, 1924, P.P. 92- 93 .

(2) - جروتياس ، قوانين الحرب والسلام ، مقدمة ، مقطع 39 . ( التوكيد لنا )

معها : في الجملة ذاتها حيث يقول : « لا يمكن معها أن ينفيها أحد العقلاء دون أن يناقض نفسه ». هب أن هذه عملية مقبولة منطقيا ، فهي ما عرف ببرهان الخلف - ولكن معكوسا . ويبقى على كل حال برهاننا ، ويختلف بذلك عن اعتبارها مسلمات . إذ المسلمات ، بتعريفها ، لا تحتاج الى برهان . وفي الحالين يبقى التفكير من نوع التفكير الذي يأخذ الرياضيات نموذجاً يقتدى .

والتشبيه بالرياضيات في المقتبس السابق هو ميت فحسب . أما في المقطعين التاليين فهو بارز واضح .

« ومع أن قدرة الله ليست لتحديد فإن هنالك بعض الأمور التي لا يمكن أن تتعرض لها . فبقدر ما لا يمكن الله أن يسبب في أن لا يكون حاصل ضرب اثنين بـ اثنين مغايرا لاربعة ، كذلك فهو لا يقدر أن يسبب ما هو شرٌ جوهريا أو أصلا في أن لا يكون شرًا » (1)

وهنا أيضا نرى الكاتب معرضا لهزات غير مرتاحة وقلقه . فمع أن « قدرة الله لا تحد » فهناك أمور لا تتعرض لها . ولماذا لا يمكن أن تتعرض لها ؟ وماذا لو تعرضت ؟ فلا يمكن أن تغيرها . إن قدرة الله كلية القدرة لا تقدر على جعل « 2+2 » غير « 4 » . هل هذا يعني أنها ، هكذا ، تقف حدًا من حدود القدرة الإلهية ؟

ثم أن قدرة الله كلية القدرة لا تقدر أن تجعل ما هو شرٌ جوهريا غير شر . ولم لا ؟ وهل هذه ، تكرارا ، تقف ، هكذا حدًا للقدرة الإلهية ؟

وتبقى هذه الرجرجات في التفكير التقليدي غير ذات بال ، منهجيا ، لما نحن بصدده . إنها تطل المبتافيزيكيات . وهذه قضايا تتعدى نطاق تحقيقاتنا التي تقدر، بناء عليها ، أن تتخذ مواقف مسؤولة .

يبقى الخلط ، أو إذا فضلت عدم إمكانية التمييز ، بين المفاهيم الرياضية والمعادلات مثل « 2+2=4 » والمفاهيم الأخلاقية : ما هو خير وما هو شر . وبين هاتين الفصيلتين من العلوم ومفاهيم الصحة والخطأ التجريبية .

وإذا كانت لغروتياس مبرراته في عدم التمييز هذا فإن إنسان القرن العشرين ليست له مطلق مبررات - خصوصا أولئك الذين قرأوا نقد ديفيد هيوم للقانون الطبيعي أو الذين قرأوا المنهجية والسياسة .

ونرجع الى غروتياس وعقلانية تفكيره . يقول :

(1) ( ذات المرجع ) I, i, X

« وأقر بصراحة وصدق بأنني في معرض بحثي للقانون قد استبعدت عن عقلي جميع الوقائع الخاصة بالضبط كما يفعل الرياضيون في معرض بحثهم للأرقام بمزول تام عن الأجسام » ٥٧

وهكذا نصل الى اعتراف صريح من الكاتب نفسه بأنه يتخذ الرياضيات نموذجاً لتفكيره في الأمور السياسية .

ولما كنا نعرف اليوم ، أو بالأصح لما صرنا نعرف اليوم ، أن منطق الصحة التجريبية وكذلك الخطأ التجريبي ، يختلف اختلافاً هاماً عن منطق الصحة ( أو الخطأ ) التعريفي ، الرياضيات ، أصبح من الضروري لدينا أن نتحاشى الوقوع في الفخ الذي وقع فيه غروتياس .

### 32 - أرسطو

ويجمع أرسطو المعنى الطبيعي للقانون الطبيعي مع معنى آخر - المعنى الذي لا يتطرق بعقلانيته لتطرف غروتياس متخذاً من الرياضيات قدوة التفكير الناجح .

«Aristotle's use of the term «nature» does indeed vary, but the sense of the term which pervades his ethical and political philosophy is that just noticed. («Man is by nature a Political animal», means not only that man is gregarious, but also that his -nature» is to be found not in its lowest, or most elementary stage, but in the very highest development of it, its opportunities for friendly intercourse, its art, its philosophy, which can be attained only in a city state). Nature means to him also the whole universe, organic and inorganic<sup>(1)</sup>, but by preference, he uses it for the organic, in which «necessity» does not rule, but freedom or rationality (the potentiality of opposites), showing itself most clearly in man.... There are only two important uses of the term «Nature» in his ethical and political writings: (1) that in which he uses «natural» for «original», e.g., when he speaks of man having certain natural (i.e., innate, inherited) impulses prior to training; and (2) that in which he uses «nature» for the ideal. In the former sense he says that the family is «by nature» prior to the state,<sup>(2)</sup> in the latter that the state is -by nature» prior to the family and to the individual<sup>(3)</sup>. As a rule these two senses are sharply and clearly distinguished»<sup>(4)</sup>.

(1) ذات المرجع ، مقدمة ، ص 58 .

J. A. Stewart, *Notes on Nichomachian Ethics*, I, P.P. 156- 258. Where the Aristotelian distinction (2) between nature which works by necessity i.e., inorganic, and nature which works towards an end i.e. organic, is developed and explained.

Aristotle, *Nichomachian Ethics*, VIII, 12, and 7. (3)

Aristotle, *Politics*, I, 2, and 12. (4)

D.G. Ritchie, *Natural Rights*, London, Allen and Unwin LTD. 1929. P.P. 27-28 (5)

« إن استخدام أرسطو للتعبير « الطبيعة » يختلف بالفعل . غير أن للمعنى الذي يسيطر إستخدامه على كتاباته السياسية والأخلاقية هو المعنى الذي سبق والتفتنا إليه » « الإنسان بطبيعته حيوان سياسي » يعني ليس وحسب أن الإنسان إجتماعي ، بل أيضا أن « طبيعته » توجد وتحقق لا على أدنى مستويات الإجتماع وبداية مراحل التطور ، بل بالأحرى في تطورها الأكثر نمواً ، في فرص تعامله للفهم بروح الصداقة ، بالفن ، بالفلسفة - الأمور التي يمكن أن تتحقق فقط في المدينة والدولة . ) وتعني الطبيعة لديه أيضاً مجموع الكون بأكمله - العضوي وغير العضوي . ولكنه يفضل إستعمالها للعضوي حيث لا تتحكم « الضرورة » ، بل الحرية والعقلانية ( إمكانات للتضادات ) التي تكشف عن ذاتها بوضوح في الإنسان . . . . . هنالك إستعمالان وحسب مهمان لكلمة طبيعة في كتاباته الاخلاقية والسياسية : (1) ذلك الذي يقصد به « الأصلي » ، كما في قوله أن للإنسان دوافع ( داخلية ، أو موزونة ) سابقة للتربية والتدريب و(2) وذلك الذي يعني به المثالي . في المعنى الأول يقول أن العائلة أسبق « بطبيعتها » من الدولة . وفي المعنى الثاني ، أن الدولة أسبق « بطبيعتها » من العائلة ومن الفرد . وعلى العموم ، وكقاعدة ، يميز تمييزاً دقيقاً وواضحاً بين هذين الاستعمالين . »

وهكذا تعددت معاني « الطبيعي » لا في مجرى تاريخ النظرية السياسية وعلى مراحل تطورها على أيدي المفكرين المتعديين - الأمر الذي لا يدعو إلى الاستغراب ولا إلى الدهشة - خصوصاً من زاوية المبادئ المنهجية التي تنبئ « بل وكذلك لدى المفكر السياسي الواحد ، المفكر نفسه .

وربما كان تفسير ذلك أن المعنيين الإثنين اللذين عالج موضوعاته ناظرا من كوتيهما قد كانا شاكعين معروفين حينما كتب - واضطر ، معالجا أصحاب الآراء التي تتعلق بهما ، أن يشير إليهما وإليه الإشارات التاريخية التي تصف الوقائع بصدق وأمانة - أو بقدر ما يتوفر من هذا الصديق وتلك الأمانة .

وربما كانت الأسباب التفسيرية لهذه الظاهرة أبعد من ذلك أو أكثر عمقا . ولكن ذلك لا يستحق منا إهتماما أكثر من هذا . القضية الهامة هنا هي موقف أرسطو ، وعصره ، من القانون الطبيعي .

غير أن موقف أرسطو وعصره من هذه القضية أيضا ليست بواضحة وصریحة - وربما كان هذا الغموض نتيجة للغموض الذي لف استعمالاته المتعددة ، ولا نقول المتناقضة ، « للطبيعي » .

The are indeed two phrases in Aristotle's writings, in both of which he seems to be refering to older theories, both of which have , however, led to the belief that Aristotles held a conception of the Law of Nature, substanti ally identical with that of later times. These two phrases are: (1) the «Natural justice»..... of the fifths book of the *Ethics*; and (2) the «universal law»..... of the *Rhetoric*. (1) In discussing justice<sup>(1)</sup>, Aristotte has before him the «Sophis

tic» assertion that there is no natural justice, because the natural must be everywhere the same, whereas mens' ideas about what is just and right vary in different places<sup>(7)</sup>. Accepting the fact of the actual diversity of moral ideas, he still contends that there is an element of unity underlying all this diversity<sup>(8)</sup>... Natural justice is an ideal towards which human justice tends. Natural justice may be found «among the gods»<sup>(9)</sup>...

(2) In the *Rhetoric* Aristotle only treats of ethical questions on the level of ordinary Greek thought, so that when he refers to the universal law, the unwritten law which is admitted by all mankind<sup>(10)</sup>, may even when he identifies this universal law with the law according to nature<sup>(11)</sup>, he must not be understood as necessarily accepting the theory in the form in which people in general accepted it. He is referring to a commonplace of orators.... «When you have no case according to law of the land, appeal to the law of nature and quote the Antigone of Sophocles. Argue that an unjust law is not a law etc<sup>(12)</sup>....»<sup>(13)</sup>.

« يوجد بالفعل تعبيران في كتابات أرسطو - تعبيران يظهرانه يشير بهما الى نظريّات قديمة - وقد قادا كلامهما الى الاعتقاد بأن أرسطو تبنّى مفهومًا للقانون الطبيعي يتوافق جوهريا مع ذلك الذي تبنّته العصور اللاحقة . هاذان التعبيران هما (1) « العدالة الطبيعية » . . . التي تعرّض لها في الكتاب الخامس من الاخلاق ، و(2) « القانون الشامل » . . . في فن الخطابة . وفي بحثه عن العدالة . كان أمام أرسطو التوكيد « الفسفاطي » أن ليست هنالك عدالة طبيعية . وذلك لأن الطبيعي يجب أن يتواجد ، هوداته ، في جميع الحالات . بينما نرى أن أفكار الناس عما هو حق وعادل تختلف باختلاف الأمكنة . ويقبل أرسطو بالواقع : التباينات المتعددة بالنسبة للأفكار الأخلاقية . ولكنه ، وبالرغم من ذلك ، يدعي أن هنالك عنصرا مشتركا موحدًا تشترك به جميع تلك التباينات . . . العدالة الطبيعية هي المثال الذي تشبّه به العدالة الإنسانية . « يمكن أن نحمّد العدالة الطبيعية بين « الآلهة » . . . أما في فن الخطابة فيعالج أرسطو المسائل الأخلاقية على صعيد الفكر الإغريقي المعادي . وهكذا ، فعندما يشير الى القانون الشامل ، فإن القانون غير المكتوب الذي تقبله البشرية بكاملها ، نعم ، حتى عندما يرادف بين هذا القانون الشامل وبين القانون المنسجم والطبيعة ، ينبغي أن لا يفهم من ذلك أنه يقل ، بحكم الضرورة ، النظرية بالشكل الذي قبلها به عموم الناس . إنه يشير هنا الى عامية من عاميات الخطباء . . . » عندما لا تكون

(1) Ibid, and 1, 2.

(2) بمعنى أن الاستثناء لا يحدّث القاعدة ، وجود الأشخاص العسراويين لا يمنع انه ، بحكم الطبيعة ، اليد اليمنى أسهل للاستعمال .

(3) Aristotle, *Nichomeceian Ethics*, V, 7, and 3

Aristotle, *Rhetorics*, I, 10, 1368, b. 7, (4)

Aristotle, *Rhetorics*, I, 13, 1373, b. 6. (5)

Aristotle, *Rhetorics*, I, 15, 1373, a. 27 ff. (6)

D.G. Ritchie, *Natural Rights: A criticism of Some Political and Ethical Conceptions* London, Unaurin, (7)

TD., 1924, p. 29

(8) - أرسطو ، أخلاق نيقوماخوس ، الكتاب الخامس ، الفصل السابع ، القطع 3 .

لك قسمة بمقتضى قوانين الدولة ، التجيء الى القانون الطبيعي ورد وراء أنتيغون سوفوكليس .  
حاجج : أن القانون غير العادل ليس بقانون ... الخ » ...

ويستنتج الاستاذ ريتشي بأن أرسطو لا يبنى مفهومه للقانون الطبيعي - مفهومه متغيرا لمفهوم العامة والخطباء ، مفهومه يصبح أن يتطور فيما بعد على أيدي مفكري القرن الثامن عشر حتى يصبح ، في لغة دانتريف ، « رزمة من بارود » ، مفهومه يتحمل مسؤوليّة تبرير الثورة !

ولن نتورط في بحث أسبابه . يكفينا هو نفسه عناء هذا التورط عندما يجمع ، وفي هذا الموضوع بالذات ، بينه وبين الرواقية . فلنتنقل الى هناك مباشرة . غير أن محاولات ريتشي الهادفة الى نفي إيمان أرسطو بالقانون الطبيعي تعود لتبخر بفضل المقتبس التالي :

« Nature » to the Stoics is not the mere chaos of sensible things *mises* what ever results from man's rational efforts. It is objective reason , it is , as with Aristotle, the divine element in the Universe . The reason of the individual man is only a partial manifestation of it: his reason is a divine element in him, and it is in virtue of this divine element in him that man can understand the reason that is in the universe and can live the life according to Nature. Thus reason is not something that separates the judgment of one man from that of another. The appeal to reason is an appeal to the common reason of mankind. Human laws and institutions, therefore, are no longer despised as merely conventional. They are a realisation, however imperfect, of the Law of Nature which is behind and above them»<sup>(1)</sup>

« الطبيعة حسب الرواقيين ليست مجرد قوضى الأشياء الملموسة مطروحا منها كل ما ينشأ عن جهود الإنسان العقلانية . إنها العقل الموضوعي . إنها ، كما في أرسطو ، العنصر الإلهي في الكون . عقل الإنسان الفرد ليس سوى مظهر جزئي لها . عقله هو عنصر إلهي فيه ، وإنما بفضل هذا العنصر الإلهي فيه يقدر الإنسان الفرد أن يفهم العقل الموجود في الكون وبالتالي يحيا حياة منسجمة مع الطبيعة . وهكذا فالعقل ليس شيئا يفصل حكم إنسان عن حكم إنسان آخر . واللجوء الى العقل هو لجوء الى العقل المشترك للبشرية . والقوانين والمؤسسات الإنسانية ، إذن ، لم تبق محقرة لكونها إصطلاحية ، بل تصبح بالأحرى ، إنعكاسات عملية ، على نقائصها الكثيرة ، للقانون الطبيعي الذي هو وراءها وفوقها . »

وبإشراك أرسطو ، بنظرية العقل الكوني والعقل الإنساني ، بصفته جذوة إلهية فيه ، وهكذا يصبح جزءا من العقل السكّلي ، يضرب الاستاذ ريتشي جميع المحاولات السابقة<sup>(2)</sup> التي حاول فيها أن ينفي عن أرسطو كونه آمن بقانون طبيعي أصيل . أصبح

2 - أرسطو ، فن الخطابة ، الكتاب الأول ، الفصل الخامس عشر ، 1375 . 1 . 72 وما بعدها .

D. G. Ritchie, *Natural Rights*, op. cit., P. 34. (1)

(2) راجع لذلك ريتشي المرجع المذكور ذاته ، ص 28 وص 29 وص 30 وص 31 وص 32 .

أرسطو ، بفضل هذا الإثراك ، يناصر القانون الطبيعي بالمعنى الذي ناصرته به الرواقية .

### 33 - تفسير ملحوظ

وبتغير القانون الطبيعي ، لم يعد مجرد مثال يقدر العقل الإنساني أن يكتشفه وراء كل القوانين الوضعيّة أو فوقها . لقد أصبح قانونا طبق بالفعل في مرحلة ماضية من تاريخ الإنسانية - يقطع النظر عن ضعف رؤيتها . وهذا الفرق يولد فرقاً هاماً وملحوساً بالطريقة التي يستجيب عبرها الإنسان له : إنها تؤثر في تصرفاته تأثيراً فعّالاً (1) .

«It becomes something more vivid for the imagination, and, and the feeling is pretty sure to suggest itself that what once has been may be restored again, if only we can get rid of the evil institutions that have interfered with this blessed state of nature. It is a small step from these lines(2) of Pope's to the passionate invective of Rousseau against Civilisation. To the Thomist the law of nature is an ideal for human law; to the Rousseauist it is an ideal to be reached by getting rid of human law altogether(3)».

لقد أصبح شيئاً يستلفت بريقه المخيلة. ويوحى شعور ذاته بالتأكيد على أن ما حصل يوماً ما يمكن أن يستعاد مجدداً - لو أننا نقدر فقط أن نتخلص من المؤسسات الشريرة التي تتدخل بهذه الحالة الطبيعيّة المباركة . إنها خطوة صغيرة من هذه الآيات من الشعر للشاعر الكسندر بوب إلى إدانة روسو والمتحمسة للمدنيّة . في نظر أتباع القديس توما الأكويني القانون الطبيعي هو مثال للقانون الإنساني . أما في نظر الروسوي فهو مثال يتوصّل إليه بالتخلص من القانون الإنساني (الوضعي) لتخلصاً كاملاً .

إن هذا التغيير بحد ذاته ليس من الأمور التي تهتمنا كثيراً . إذا صح فهو واقع تاريخي . كما وأنه لا يهمنا تفسير أهميته - إذ لسا بمتحمسين لصحة وأهميّة هذا التفسير .

تهمنا أكثر خلفياته . ما هي الأسباب التي استدعته ؟

وهل لها علاقة بالعقلانية ؟ يقول ريتشي :

(1) ديفيد . ج . ريتشي ، الحقوق الطبيعيّة ، لندن ، 1924 ، ص 43 .

Reference to Alexander Pope , *Essay on Man*, III, 147 ff: (2)

«Nor think in nature's state they blindly trod:  
The state of nature was the reign of God:  
Self love and social at her birth began,  
Union the bond of all things and of man .  
Pride then was not, nor arts that pride to aid:  
Man walk'd with beast, joint tenant of the shade;  
The same his table, and the same his bed;  
No murder cloath'd him, and no murder fed».

D. G. Ritchie, *op. cit.* , p. 43. (3)



«In Explaining the rise of this new conception of the law of nature as the law of a pre-political stage, we must take into account firstly the diminished respect for Aristotle, due to the Reformation and to the Renaissance-to the revolt against the Church, and to the revolt against Scholasticism; and secondly, the diminished respect for theology and for the authority of the Bible. The Protestantism of the sixteenth century has passed into the rationalistic Deism of the eighteenth. Thus the Scriptural story of Adam in Paradise fades a way into the Greek myths of a Golden Age. We must remember, too, that although the Aristotelianism of Thomas Aquinas leads him to regard political institutions natural to man<sup>(1)</sup>, yet many Christian theologians had held that government had only come into existence as a consequence of sin. Cain and Nimrod were its founders<sup>(2)</sup>...»<sup>(3)</sup>.

ينبغي أن ننتبه ، في تفسيرنا لنشوء هذا المفهوم الجديد للقانون الطبيعي كقانون لمرحلة سابقة للحياة السياسية ، أولاً ، الاحترام المتناقض لأرسطو بسبب الحركة الإصلاحية والنهضة ( أو البعث ) - بسبب الثورة ضد الكنيسة ، والثورة ضد السكولاستية ، وثانياً ، الاحترام المتناقض لعلم اللاهوت ولسلطة التوراة . وتحولت بروتستانتية القرن السادس عشر الى الحلولية (Deism?) العقلانية للقرن الثامن عشر . وهكذا تنطفئ القصة التي أوردتها الكتب المقدسة عن آدم في الجنة ليحل عليها وهم العصر الذهبي الإغريقي . ويجب أن نتذكر أيضاً أنه ، وبالرغم من أن أرسطوطالية توما الأكويني تقوده الى اعتبار المؤسسات السياسية مؤسسات طبيعية بالنسبة للإنسان ، ذهب عدد من اللاهوتيين المسيحيين الى أن الحكومة نشأت فقط لأن الإنسان قد سقط في الخطيئة . قاين وغرودهما مؤسساها . . . . .

ويبقى تفسير ريتشي السابق تفسيراً يستدعي الكثير من الملاحظات التصحيحية .

أولاً ، إن وصف ريتشي للتغيير الذي حدث بالنسبة للقانون الطبيعي وصف غير دقيق . صح أن القانون الطبيعي ، حسب المفكرين التعاقديين ، كان يسود إفتراضياً ،

(1) Thomas Aquinas, *De Reg... Princ...*, 1, 1.

(2) Milton, *Paradise Lost*, XII, 24, for the idea that Nimrod intended the dominion of man over man, which is contrary to the law of nature. On the words in Gen. X. 9 «A mighty hunter before the Lord», Milton gives the gloss «Hunting (and men, not beasts, shall be his game)», «etc.

(3) D.G. Ritchie, *Natural Rights*, London, 1924. p.p. 43- 44.

ونظرياً ، تصرفات الانسان في الحالة السابقة للحالة السياسية . ولكن هذه الحالة ، في مذهب هؤلاء ، لم تكن تصور حالة تاريخية مرّ بها الإنسان بالفعل كما يتبدل الى الدهن من معالجة ريتشي لها . ان الحالة الطبيعية لدى هؤلاء ، ما عدا لوك وبمعنى ضعيف جداً ، هي حالة افتراضية حالة تنظرية .

ثانياً ، ان هؤلاء التعاقديين ، وبلا إستثناء ، ذهبوا الى أن القانون الطبيعي الذي ساد الحالة الطبيعية يسود أيضاً الحالة السياسية التي نشأت على أثرها ، وبفعل الدخول في العقد الاجتماعي . وهكذا فليس حكم هذا القانون بالشيء الذي يفترقه أو يصح أن يفترقه الناس . إنه ما زال يظل تصرفاتهم ويمكن ، إذا هم شئوا ذلك ، أن يتحكم بها التحكم الكامل .

ثالثاً ، إن وصف ريتشي للقانون الطبيعي « مثلاً للقانون الإنساني » ، بقطع النظر إذا تأملنا القضية من زاوية أرسطو أو الرواقية أو القديس توما الاكوييني أو مطلق مفكر قال به ، يعطي الانطباع بأن هذا القانون هو ، على أفضل تقدير ، تصوراً عقلاًياً تفصل بينه وبين الواقع الكوني أو الإنساني هوأت واسعة شاسعة - هذا إذا لم نقل أنه ، على افتراض إحدى الحالات السيئة ، وهم وحسب .

ولكن هذا التفسير للقانون الطبيعي بعيد جداً عن فكرة المفكرين القانونيين . راجع المقتبس بقلم ريتشي نفسه حيث يفصل هذا القانون بصفته عنصراً إلهياً مشتركاً ، في الواقع ، بين جميع الناس والالهة والكون . إنه عنصر كوني . العقل البشري جزء منه . ولهذا يفهمه .

ولهذه فهو تذكرة الهوية التي تقبل بالإنسان عضواً في مجتمع يضم الالهة أيضاً .

وتبقى مع هذا قيمة ، أو بالأحرى قيم متعددة ، لتذكير ريتشي لنا بأن القانون الطبيعي ، كما هي الحال مع الحقوق الطبيعية ، يعتبر من النتائج التي أدت إليها مجموعة لا بأس بها من التغيرات في المعتقدات وفي الجو العام للحضارة التي نعيش مغاطها ونقطف ثمارها .

وهو على وجه التحديد ثورة على مجموعة من السلطات التقليدية . وكما في الحقوق

الطبيعية ، كذلك في القانون الطبيعي ، هذه الثورة تنتج بأنقال مسؤولياتها على أكتاف الإنسان الفرد .

### 34 القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية

«The theory of natural rights is simply the logical outgrowth of the Protestant revolt against the authority of tradition, the logical outgrowth of the Protestant appeal to private judgment, i.e., to reason and conscience of the individual»<sup>(1)</sup>

« نظرية الحقوق الطبيعية هي ، بكل بساطة ، النمو المنطقي للثورة البروتستانتية ضد سلطة التقليد ، النمو المنطقي للجوء البرتستانت الى المحاكمة الخاصة أي ، الى عقل الانسان الفرد وضميره » .

وهكذا يتبين ، إذا صح رأي ريتشي هذا طبعاً ، أن الفردانية هي مقدمة ضرورية ، تاريخياً ومنطقياً معاً ، لنشوء نظرية الحقوق الطبيعية - هذا في الدرجة الاولى .

ثانياً ، ان هذه النظرية ، وأن لم نذكر ذلك صراحة ، تهمل أن لم نقل تتنكر الى، سلطة التقاليد او العادات أو من يمثلونها . إنها تقول ، ضمناً على الأقل ، أن الانسان العاقل صاحب الضمير الحي ليس عليه أن يأخذ بأحكام التقاليد التي وان صحت وقامت بدور ايجابي فعال ، قد لا تكون بعد مناسبة ومتوافقة مع التطورات الحديثة للمجتمع المتغير دائماً وأبداً . هنالك وسائل أكثر فعالية واصوب يقدر الانسان العاقل - الفرد صاحب الضمير الحي - أن يأتمننها لخدمة الغايات الاجتماعية والحاجات الانسانية المقصود خدمتها .

أما السؤال عن تلك الوسائل ، فقد اصبح الآن تسؤلاً عما ينبغي أن يصبح تحصيل حاصل . انها اثنان : عقل ذلك الانسان ،فرد نفسه وضميره .

وإذا ما تساءلت عن اية تقاليد اوسلطات تقاليد بالضبط وتاريخياً نشأت ضدها تلك الثورة ؟ لكان الجواب ، كانت ثلاثاً: التوراة وجوستنيان وارسطو . غير أن ما ينطبق على هذه السلطات التقليدية ، منطقياً ، وضمناً بحكم العادة الاجتماعية ، لا ينطبق ، وبالقوة ذاتها ، على مطلق سلطة تقليدية .

David G. Ritchie, *Natural Rights*, (A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions), George (1) Allen And Unwin Ltd. London, 1924, p. 6.

Ibid. p. 7. (2)

ولكن هذا يتطلب بعض التجريد - التجريد ذاته الذي يتطلبه مفهوم الانسان - التجريد الذي كان غريباً بعض الشيء على انسان القرون الوسطى الذي لم يقدّر ان تصور نفسه بمعزل عن مطلق مجتمع .

كان على ذلك التجريد أن يتطرّر تطوراً مستقبلياً، تطوراً ساعدته العقلانية السياسية . (١) عندئذ نقرأ التالي :

«But it may be, and has been objected, that people are no more agreed as to what is «useful» than they are as to what is right or just according to the law of nature. It is true, the «useful» taken by itself, is quite as ambiguous as the just. But the useful does not profess to be something incapable of further analysis. It is confessedly a relative term, useful for something. Useful for what? It is here that the Utilitarian theory stands most in need of revision and correction. While rejecting in words the theory of natural rights, Benthamism retains the abstract individualism which forms an essential part of that theory. Human beings are treated by the old fashioned Utilitarian as moral atoms, all similar in kind, so that one man's feeling can be quantitatively estimated and dealt with as if they were identical with another man's feelings. It is assumed that «lots» of pleasures can be distributed among these individuals- an idea which justifies, so far, Carlyle's caricature of the Utilitarian «happiness» as so much attainable pig's wash to be divided among a given multitude of pigs». Benthamism.... involves an assumption of the equality<sup>(2)</sup> and similarity of all mankind in all times and places, which is just a part of the theory of natural rights ...»<sup>(3)</sup>

أن يكون الناس مختلفين على تحديد معنى « النافع » كما هم بالنسبة « للعادل » ، هو أمر منهجياً ، طبعياً جداً - خصوصاً إذا لم يكن المعنى الموضوعي هو المطلوب .

أما أن يفكروا تفكيراً نموذجياً في لغة هذه الدراسات ؟ فهو الخطأ الذي يقود بدوره الى أخطاء مذهلة . وكانت لنا مع هذه على ما نذكر فرصاً كثيرة مناسبة ا

لنعد الآن ، وبعد تكتيس طريقنا من الالغام - خصوصاً الالغام التي زرعتها تقاليد حضارتنا المتنامية باستمرار - الى مهمتنا البشامة الإيجابية ، صيغة جديدة للقانون الطبيعي .

(1) راجع لذلك بحثاً بشيء من التفصيل في كتابها الفكر السياسي ، « القانون الطبيعي » ، القسم الأول مقطع 31 . ( هذه الدراسات ) .

(2) «Latter Day Pamphlet», «Jesuitism» .

(3) Sir Henry Sumner Maine, *Early History of Institutions*, p. 399 .

(4) D.G. Ritchie, *Natural Rights*, op.cit., p.p. 94- 95 .



**القسم الثاني**  
**القانون الطبيعى الجديد**



## غايات القانون الطبيعي<sup>(1)</sup>

لقد نشأ القانون الطبيعي مقياسا للعدل وبالتالي مبررا لمحاربة الفساد وللثورة على الإستبداد . هذا مطلب انساني واقعي . ويرى هذا الصراع بين الخير والشر من العناصر المستدعية في تاريخ الإنسانية . وان تلبس هذا الصراع اقنعة مختلفة وسراويل متعددة فان هذا من طبيعة التطور الاجتماعي .

ويخطو القانون الطبيعي الجديد خطوة جديدة في هذا الاتجاه بادعاء القائلين به أنهم يحلمون بمجتمع يمكن أن يقهر فيه الإقتناع العنف . هذا من أهم مضامين الالتزامية<sup>(2)</sup> .

وإذا كان بإمكان هؤلاء الدفاع عن إمكانية تحقيق حلم كهذا في واقع الاجتماع الإنساني ، فيصبح من باب أولى ، لديهم ، أن هذا القانون الطبيعي ، وخصوصا بصيغته الجديدة ، يصبح من أفضل الوسائل للحد من سوء إستخدام السلطة . وكان هذا هاجس جميع الذين قالوا بالقانون الطبيعي عبر تاريخ الحضارة الانسانية الطويل .

وإذا كان تحقيق المساواة بين الناس من جملة الأهداف التي قصد المصلحون الاجتماعيون تحقيقها بالدعوة الى القانون الطبيعي ، فإن غربة عناصر هذا الهدف المتعددة وفصل القوى منها عن الضعيف السقيم كان من الخطوات التي ، لو لم تتحقق بنجاح ، لما كانت صيغة القانون الطبيعي الجديد ممكنة ومقبولة . وتصبح المساواة من هذه الزاوية ، قيمة إجتماعية وسياسية يتمتع بها من يستحقها على مدرج قيم حضارية مرغوبة . يتساوى الناس الذين يستحقون<sup>(3)</sup> المساواة .

وتذهب الالتزامية التي تدعم القانون الطبيعي الجديد الى ربط الاخلاقيات جميعا

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، 1969 ص 183 وما بعدها .

(2) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 .

(3) ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟ »



بالسياسيات والاجتماعيات ربطا يتوثق الى حد يصبح معه إحترام الكلمة بعض من إحترام الذات»<sup>(١)</sup> .

وقد حلم بعض المفكرين السياسيين ، ومنهم روسو ، بالجمع بين العدالة والمنفعة في تصرفات الناس الاجتماعية . غير أنه لم ينجح بتحقيق حلمه - لا نظريا ولا عمليا . أما نحن ، وبفضل بعض المنطلقات المغايرة لمنطلقات روسو - ومنها المنهجى ومنها الفكري - فقد أصبح بإمكاننا الجمع بين العدالة والمنفعة . وهكذا حققنا حلم روسو . وفوق ذلك ، نتوقف بالجمع بين القوة والعدالة - الامر الذي لم يعلم به روسو . بل على العكس ، إذ حاول أن يثبت التمييز بينهما<sup>(٢)</sup> . وزيادة في التوفيق ، نجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، وبين الحرية والالزام . وهكذا تصبح ثمانية أبعاد القانون الطبيعي الجديد<sup>(٣)</sup> .

ولكي يتحقق هذا الجمع ، ولو على مستوى فردى ، يكفي أن يلتزم الإنسان بجميع هذه القيم والمبادئ الإجتماعية بتصرفاته وعمارساته . وإذا جدّ وتوفّق ، غرس هذه القيم والمبادئ في أرض الواقع الاجتماعي .

ألتزم بجمع المنفعة والعدالة والمصلحة الخاصة والمنفعة العامة بجميع تصرفاتي : هذه هي صيغة القانون الطبيعي الجديد . ولما كان الالتزام يجمع بين التعقل والقوة والحرية والالزام ، كان النص الجديد هذا يشمل الابعاد الثمانية المذكورة .

هذا يضمن ، كما سبق وبيننا ، تطبيق القانون الجديد في المجال الفردي . وهكذا تضمن فعالية هذا القانون الجديد قوة تنفيذه . أو بالأحرى قوة الانسان الذي يتبنى هذا التنفيذ فيتعداه جادا ، بغرس جذوره في واقع حياته . وبالتالي ، ومع الأيام ، في أرض مجتمعه . هنا يصبح التمييز بين القانون الطبيعي وبين الإنسان المصمم على غرسه واقعا إجتماعيا ضعيفا جدا إذا بقي تمييز مقبول<sup>(٤)</sup> .

(1) ملحم قربان ، للهجة السياسية ، طبعة ثانية مريضة ومنقحة : دار الطلبة ، بيروت ، 1969 ، البداية - إهداء .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الاول ، المدخل .

راجع في هذا القسم من هذه الدراسات مقطع : العدل والقوة .

(4) راجع للمقابلة ، ملحم قربان ، الحقوق الانسانية طبعة ثانية بيروت ، 1969 ، ص 185 .

(5) على هذا المستوى ، أى على قمة الالتزام ، وعلى هذا المستوى وحسب يعقل عدم التمييز بين المبدأ التينى والانسان التينى

لذلك المبدأ . وما يصح على الانسان الفرد يصح على مجموعة من الناس . هنا وهنا فحسب يصح ويكثر من التساهل ،

قول شارل مالك : الثقافة هي البشر للتفنون . ويكون هذا التساهل على حساب العلمية والدقة .

راجع كذلك : - النهار ، العدد 1316 ، تاريخ الاحد 8 / 5 / 1977 ، ص 9 .

ويقدر الانسان ان ينفذ هذا الالتزام حتى ولو عاداه العالم كله .

ولنا في القول التالي ، إذا صحَّ وصفاً لواقع تاريخي « شبه بينة على صحة ما نقول :

« ونحن جميعاً في لبنان نعرف مصير الإمام عبد الرحمن الأوزاعي الذي قال : « لا غدرأ بغدر ، ولا وفاء بوفاء » بل وفاءً بغدر ، فكانت النتيجة أن وفاهه للخصم الغادر لم يكن لمصلحته بل لمصلحة الخصم . . . . (1)

نقول شبه بينة لأننا نحتاج ، من زاوية منهجية دقيقة ، الى الرجوع الى مرجع مباشر وأولي للتحقق من صحة نسبة القول الى الإمام الأوزاعي . ثم أن الثبوت من صحة القول لا يكفي بينة تدعم نظريتنا لأنها تدور على الفعل والتطبيق لا على القول وحسب . ثم إنها تتناول النية والغاية وانسجام الإيتين مع الفعل كذلك . وهذه الأمور ليس من السهل لنا على الأقل أن نحاكمها المحاكمة الموضوعية العادلة . وحتى لو طبقت مقولة الأوزاعي عملياً تبقى القاعدة التي تشملها جزءاً وحسب من القانون الطبيعي . ولذلك ينبغي أن تكون عمالمتنا أشمل وأبعد مدى . ومع هذه التحفظات كلها تظل ظاهرة الأوزاعي تلك خطوة هامة جداً على الطريق الصحيح !

« - إن الأوزاعي منع قتل الرهائن التي تعطي بين الدول تأمناً لتنفيذ المعاهدات حتى ولو غدر العدو برهائن المواطنين إستناداً الى القاعدة : « وفاء بغدر خير من غدر بغدر » واستناداً الى الحديث الشريف : « أد الأمانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك » . أما في القانون الحديث فإن قتل الرهائن يعتبر مخالفة قانونية إذا حصل ابتداء من أحد الطرفين . إلا أنه إذا حصل خلافاً لهذه القاعدة ، وبسبب عدم وجود سلطة تنفيذية فوق الدول تؤمن معاقبة المخالف في القانون الدولي المصري ، فإن للطرف الآخر المعتدى عليه الحق ، على طريق المعاملة بالمثل ، أن يعاقب عدوه المخالف بما لا يزيد على نطاق المخالفة ، أي أن يقتل رهائنه ولو كانوا أبرياء . وبكلمة ثانية : الذي لا يجوز ابتداء يجوز على طريق المقابلة والمعاقبة ولو أصاب الأبرياء . « راجع مثلاً كتاب هول : القانون الدولي العام ، رقم 135 ، صفحة 495 وما بعدها » . وهذا طبعاً لم يقبل به الأوزاعي كما قلت » (2) .

أن نفترض وجود شخص فردي كهذا - وربما كان أن نفترض وجود إنسان كهذا - إضراباً من الجنون - هو أن تجاذى بالمثالية حتى الجنون الذي يستحق الاحترام . هذا يعني أن افتراضاً كهذا ليس الافتراض الواقعي ، ولكن مع هذا ، يظل افتراض كهذا خالياً من التناقض الذاتي وقابلاً ، بالتالي ، للتحقيق - ولو على حساب الكثير من القيم المتداولة بيننا .

لكي نتخلص من هذه الحالة - وبالتالي لنحتاط ضد الشوائب التي يبينها لنا نقاد

(1) « جدلية الفكر والسلاجة بين القدس والإساحيلية » ، الحوادث ، العدد 1101 ، الجمعة 30 / 12 / 1977 / الصفحة 5 .

(2) من حديث - مقابلة مع الدكتور صبحي المحمصاني ، الحوادث ، العدد 1115 ، الجمعة 17 / 3 / 1978 ، ص 71 .

القانون الطبيعي الكلاسيكي ، انه يخدم الأشرار على حساب الأبرار - تقدم فكرة الالتزام المتبادل حصناً ضد هذه النتائج السلبية .

يصبح النص الإجتماعي للقانون الطبيعي الجديد « ألترم بجمع العدالة والمنفعة والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة بجميع تصرفاتي إذا أنت ألترمت بجمعها ايضاً في معاملاتك معي » .

وتزداد بهذا فعالية القانون الطبيعي الجديد . وهنا تبرز مغاير الحياة الاجتماعية ومغرياتها . ولا شيء يمنع إتساع رقعة هذا الالتزام حتى يعمّ العالم بأسره . أو بالاحرى ، هنالك صعوبات عملية كثيرة تقف في وجه هذا الاتساع لرقعة الالتزام . وينبغي أن لا نقلل من قيمتها . المهم في القضية هو أن هذا الالتزام - وعلى الصعيد الفكري ومن الزاوية المنهجية - مفتوح لجميع الناس<sup>(1)</sup> . وأما تطبيقه ، وحتى بعد التزام الجميع به ، يظل عملية تتطلب الكثير من الدراسات وتغطي الكثير من الصعوبات . ولكن هذه ليست من صلب موضوع هذه الدراسات .

يبقى أن نرى إذا ما كانت هذه الصيغة الجديدة تتخطى إنتقادات هيوم ، الانتقادات التي وجهها ضد القانون الطبيعي الكلاسيكي .

هذه الصيغة ليست بحكم طبيعتها وصفاً لضرورة منطقية .

إنها وصف لضرورة سببية موضوعية - تربط بين أسباب ومسببات كلها تخضع للتجربة الإنسانية والإختبارات القياسية العلمية وإن بدرجات متفاوتة . فموقف الإنسان الملتمزم واقع إجتماعي سيكولوجي ، كما وأن الظروف الحياتية والإجتماعية التي يؤخذ الالتزام بغية تغييرها هي كذلك مجموعة من الوقائع والعلاقات التي تخضع للمعالجة العلمية .

ويدخل الاعتبار الادبي ، عن طريق الالتزام والارادة الانسانية والعقل الإنساني ، في معادلة الالتزام ، ولكنه يدخل ليقوي<sup>(2)</sup> الربط بين الموقف الذاتي ومجموعة الوقائع

---

(1) وهكذا ، يعني هذا البعد العالمي للثقافة ، البعد الكوني الذي يميز حتى بين الثقفين ، بالرجوع اليه :

« للثقف بالطبع مجرّد في تراث خاص ، وتابع لشعب معين ، ونابع من ثقافة عميقة ، لكن ثقافة للثقف الحقيقي فوق تراثه وأمه وشعبه وثقافته الضيقة .

« يخطئ الإنسان كائنات في أي زمان ومكان »

(التوكيد لنا) شلر مالك ، « بيان عصر الثقافة في لبنان » جريدة النهار العدد 13168 تاريخ 5 / 8 / 1977 ص 9 .

(2) هذا إذا كان الملتمزم جاداً بالترامته . وهل يمكن ألا يكون الملتمزم « جاداً ؟ إن الجدية من جوهر الإلتزام . هذا على الصعيد الفكري . أما على صعيد الممارسة والتطبيق فالواقعية تقضي بأن لا نستغرب وجود بعض الملتمزين الذين ليسوا جديين مئة بالمئة .

الموضوعية والظروف والعلاقات التي تنتج عن ممارسة هذا الالتزام عليها بغية تطويرها للأفضل .

وإذا قدر هيرم أن يفسّر الضرورة السببية ( العلاقة بين السبب والمسبب ) بالنسبة الى الاختبارات السابقة والميل السيكولوجي عند الإنسان المبني عليها ليتوقع حدوث أسباب مماثلة عند حدوث مسببات مماثلة ، فإنه من باب أولى ، يصبح بإمكاننا ، حتى ولو لم نستعن الا بمنطلقاته ، أن نفسّر الضرورة السببية التي يفترضها أو يحققها الالتزام بين عناصره ، أسبابا ومسببات . خصوصا وقد دخلت هنا الارادة الانسانية ، الواعية والمصممة لتزيد بمثانة هذه « الضرورة » وقوتها .

وهكذا نجعل القانون الطبيعي جديداً بطبيعته بعد أن نكون قد جعلناه ذا مغزى علمي تجريبي يقبل الدحض كما يقبل الثبوت والبت .

وبعدما يدخل مفهوم القانون الطبيعي الجديد هيكل العلمية مفهوماً ذا مغزى محدد ومحتوى معين يساعد على ضبط التصرفات الإنسانية وإخضاعها لقانون يحكم سيرها ، يقرب السياسة من العلمية تقريباً كبيراً . وذلك بضبطه للارادة الإنسانية والحرية الإنسانية وتوجيهها في اتجاه يمكن إستباق نتائجه بناء على معرفة القيم التي ينطوى عليها الالتزام أصحابها .

ومن الواضح أن لهذه الامور جميعها إرتباط واضح بالطبيعة الإنسانية .

### الطبيعة الانسانية :

إن السؤال الذي حاول الفكر السياسي عبر تاريخه الطويل أن يجيب عنه كان سؤالاً مضللاً : هل الطبيعة الإنسانية خيرّة أم شريرة ؟ منهجياً ، السؤال يوجه الجواب في اتجاه خاطيء . ولذلك تعثر جميع المفكرين السياسيين الذين أخذوا بصيغته هذه .

يفترض السؤال أن الطبيعة الإنسانية إما أن تكون خيرّة وإما أن تكون بالمقابل شريرة . وهكذا انقسم المفكرون السياسيون حتى يومنا هذا قسمين : قسم ، مثل مكيافلي وهوبس ، تبنى القول بأنها شريرة . وقسم ، مثل روسو ولوك ، مال الى الاعتقاد بأنها خيرّة . وساندت المدرستين بينات تاريخية وظاهرات إجتماعية وسياسية كثيرة . ولكن ، هذا المهم ، لم تثبت صحة كليهما . لأن البيئات التي ساندت إحداها ، كانت بطبيعة الحال ، ولتناقضهما ، بينات تعاند الثانية .

إرتكب أفراد المدرستين كلتيهما خطأ مشتركاً : التقليل من أهمية البيئات المعاكسة لموقفهم . فخفت ، بالنسبة إليهم على الأقل ، ولو ظاهرياً وحسب ، البشاعة العلمية

التي تلبسها مواقفهم . ذلك لأنهم ، بذلك ، يشكرون لمبدأ منهجي هام : الأمانة الفكرية التي تتطلب ، من جملة ما تتطلب ، إعطاء البيئة حقها من الاعتبار بقطع النظر عما إذا كانت تساند الموقف المتبني .

المخرج ؟ يكمن في تطبيق المنهجية الحذرة . البحث في طبيعة الناس هو بحث تجريبي . وبالتالي يتعثر كل باحث قبل فيها . كما وأن السؤال المحدد يجب أن يتناول الفرد منطلقاً أولاً - إذ يختلف الناس بالنسبة لهذه القضية بطبيعتهم وباختياراتهم على الأقل .

ولماذا يوضع السؤال على الافتراض إما . . . وإما ؟ بعد التجربة يتبين أن الطبيعة الإنسانية هي مزيج من الخير والشر في وقت معا . فهي ليست إما خيرة وإما شريرة . بل هي مزيج من الإثنين معا . ليس بين الناس ملاك مئة بالمئة . كما وأنه ليس بينهم شيطان مئة بالمئة . كلنا مزيج من الإثنين معا . - هذا على وجه العموم . وافترض أن وجد شيطان من هذا النوع بين البشر أو ملاك فإن أهمية هكذا وجود تبقى فكرية فلسفية أكثر منها إجتماعية سياسية . لها أهميتها بالطبع . ولكن من زاوية النظرية المستقبلية لا بالنسبة للحاضر أو الماضي .

وكيف يختلف أحدنا عن الآخر ؟

بنسبة الشيطان فيه الى نسبة الملاك . فبيننا أحدنا يتكون من 15 بالمئة من الشيطان و 85 بالمئة من الملاك ، يتكون الآخر بنسبة مغايرة . وليس ما يمنع أن يكون إنسان ( أو أكثر ) يتمتعان بنسب متساوية .

على كل السؤال : أي مزيج هو شخص ما أو أية نسبة ؟ لا يصح أن يجاب عليه ، لكونه سؤالاً تجريبياً ، بطريقة قبلية تستبق الاختبار والتجربة .

فالاقرب الى الواقع ، أن نعتبر الطبيعة الإنسانية مزيجاً من الخير والشر ، ولكن أي مزيج هو فلان ؟ هذا أمر ، على أهميته ، لا نعرفه منذ الآن . وكل حكم قبل التجربة يظل غير مضمون . وحتى بعد التجربة يبقى الحكم غير مضمون بشكل نهائي . ولكنه يبقى ، على كل حال ، أضمن من الحكم القبلي . وعدم النهائية في الحكم هنا مرجعها لاسباب عديدة ، أهمها في سياق بحثنا هذا التطورية التي تخضع لها طبيعة الناس . فبعضهم على الأقل ، يحاول أن يستفيد من أخطائه السابقة ومن ممارساته الحياتية .

وأنه لمن الضروري أن نلاحظ كذلك أن هذا المزيج من الخير والشر الذي هو الطبيعة الإنسانية ليس معطى جامداً وثابتاً . أنه متغير متطور . ومن هنا يصبح للمعرفة قيمتها وللاختبارات والممارسات المسؤولة في حياة الإنسان - ويقدر الإنسان العاقل أن

يستفيد كذلك ، وبسبب هذا التغير والتطور ، لا من تجاربه وحسب بل ومن تجارب الإنسانية جمعاء وتجارب جميع الناس كذلك . وهكذا فقد يفيد أحدهم أن يقرأ قصة بطل إنساني أو أن يرى عرضاً سينمائياً يتناول قضية معينة بالتحليل والمناقشة والعرض .

ولنفس المنطق وللأسباب ذاتها قد يفيد الإنسان المفكر أن يلاحظ - ولو على مدى بعيد وطويل - تصرفات جيرانه وتركيبهم الشعوري والمقلاني - هذا على الرغم من إصرارنا على أن مراقبة الواقع شيء والاستنتاج المفسر لهذا الواقع شيء آخر مختلف تماماً . والإنسان معاً يخضعان وإن بنسب متفاوتة ، لإمكانية الخطأ . من هنا تظهر أهمية مبادئ المنهجية المؤتمنة - المبادئ التي تقود الإنسان الواعي المتنبه لها الى محبة الصواب .

تأمل للاعتبار وللتحليل الناقد المقتبس التالي :

« إذ يقال أن اللبناني يعمل معه حين يهاجر ثلاثة أشياء تلتصق بشخصه إلتصاق الميراث العائلي ويقيم فيها مواجهها بها كل شيء .

إنها الوجاهة أولاً ، أي كل ما يعطيه بعضاً من البريق البرجوازي ، ولهجة قريته ثانياً . فهو يحفظ بها عندما يتكلم الإسبانية أو الإنكليزية ، وأخيراً تعصبه المحلي . يتكلم الإسبانية أو الإنكليزية ، وأخيراً تعصبه المحلي . ونستطيع أن نضيف الى هذه العدة والعناد ثلاثة عناصر أخرى ، هي جرن الكبة - لأنه شخص أكول - وعبادة مصلحته الخاصة ولعله بالاعتراب وقد عاد كثير من المغتربين اللبنانيين الى البلاد ولم يتغير فيهم تقريباً أي شيء ، فكنت نجد واحد منهم الرجل ذاته الذي غادر منذ ثلاثين أو خمسين سنة . وإذا كان هناك من تطور لديهم ، فهو تطور سطحي لا يتناسب حتى مع تطور بلدهم الأصلي ، أي لبنان . والموارنة خصوصاً هم البرهان الحي على أن بعضاً من النماذج الأصلية المتحدثة من اللاشعور الجماعي وبعضاً من التحرر الأرضي - كما يقول أصحاب الحكمة اللدنيّة والتي لا تزال تتمحور منذ قرون حول موضوعة محور الشخصية المارونية ، نقول أن هذه النماذج الأصلية تترجم بالاجمال بخلق أو حتى باشباع مقدر ... جماعي ومتحلي وطاقني . والنزعة الغربية لديهم طالت وقولبت الذهن منهم لا الأعماق ولعل في ذلك برهاناً على أن الناس ليسوا أحراراً ولا هم سادة مصائرهم، إنهم العوبة ذاتيتهم . هذه « العلبة » النفسانية التي لا يشاركونهم من الموجودات فيها أحد، والتي تسم بطابعها الراسخ سلوكهم الفردي والجماعي معبرة عن رسم أو بنية نموذجهم العقلي الأصلي .

والإنسان في النهاية ضئيل الحرية . إنه أقرب الى أن يكون « مبرجاً » . وفي هذا ما يفسر الى أي حد كانت هذه « الشعوب » اللبنانية مختلفة عن بعضها بعضاً ، ولا تستطيع أن تفهم بعضها بعضاً على الرغم من أنها تعيش جنباً الى جنب . فينبغي البحث في هذا التشريط عن السبب المباشر لهذه الحركة الجائعة التي تقود الفرد الى شوفينية دينية وطاقنية متحدية وشبه عنصرية والتي تدفع الماروني الى هذا الحد من الشراسة » (1)

(1) كمال جنبلاط ، « مذكرات كمال جنبلاط » ، جدهم لبنان ، السبت 15 / 4 / 1978 ، ص 7 . راجع كذلك كتابه هذه وصيته . والوطن العربي التي تصدر في باريس والتي حصلت على حقوق النشر من منشورات ستوك - باريس .

وتطول ولا شك قصة تعليقاتنا الناقدة والمتعمقة على ملاحظات هذا المقتبس . ومن حسن حظنا أنها ليست جميعها مطلوبة بمنطق علاقتها بموضوع بحثنا . من هذه الملاحظات واحدة فقط نفرض علينا التعليق المقيم . تلك هي الملاحظة المتعلقة بحياة الإنسان .

« والانسان في النهاية ضئيل الحرية »

وطالما كان هنالك إعراف بحرية الإنسان . ولما كان الناس يختلفون بعضهم عن بعض بالنسبة لهذه القضية أصبح التفكير النموذجي خطأ منهجياً في هذه الحالة . إنه يقود الى التعميم حيث لا يصح التعميم . « والإنسان » أي إنسان تتكلم عنه ؟ هل هو أبوك أم صديقك أم شقيقك - أم ليس هؤلاء جميعاً - إذ هؤلاء يختلفون ولا شك بشكل يمنع عليك هذا التعميم - إنما ما تعنيه هو « نموذج » أو « مثال » للإنسان ، وقد لا يمت اليه الناس جميعهم بصلة قريى - اللهم سوى صلة الاسم الواحد !

وإذا رأينا ، ونحن ندافع عن الحرية واعين لاهمية إنجازاتها الحضارية ، في هذا القول ما يغط الحرية حقها - إجمالاً - فإننا لتتذكر من ناحية أخرى أن بعض الناس ، وهذا واقع تاريخي واجتماعي لا يصح نكرانه ، يرفضون أن يتحرروا ، بالرغم من أن لهم حق بالحرية . وربما كان ذلك لأن الحرية ذات ثمن باهظ : تطلب مغالبة الصعاب ودفع الجهود المستمرة والجاهدة ، وتحمل المسؤوليات .

وتبقى الحرية ذاتها - وعلى ما لها من ثمن باهظ - من الوسائل التي تنفذ من مزالق الحرية ؟

ولنفس المنطق . . . ومن هنا يصبح للحرية اهميتها . انها توجه هذا التطور . وبالتالي ، تقدر ان تزيد من خير المزيج الذي يتكون منه خيرا . او ، بالمقابل ، واذا قرر ذلك ، يقدر ان يعدل شر مزيجه .

وهذا هو الأساس الأنطولوجي الذي يربط الالتزام بالاجتماع وبالسياسة بعد أن يكون قضية شخصية أخلاقية .

### الحرية الأصلية

وإذا كانت الحرية الأصلية ذات أبعاد ثلاثة<sup>(1)</sup> ، فإن هذه الأبعاد تمهد في الالتزام وبالتالي في القانون الطبيعي الجديد أبرز مظاهرها وجذورها .

---

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية طبعة ثالثة ، بيروت ، 1969 ، الجزء الثالث ، الفصل الاول : « الحرية وأبعادها » ص 140 وما بعدها .

ومن حسناتها المتعددة أنها تتخطى « التناقض » الروسوي المعبر عنه بالقول :  
« الإرادة العامة وحدها يحق لها أن تجبر إنساناً على أن يكون حراً » (1) .

كما وأنها ، وهذا الأهم ، تجعل من قول جون ستيورت ملّ المشهور : « تنتهي حرية الانسان الفرد حيثما تبتدىء حرية سواه » . تجعل من هذا القول المأثور ، على صحته ، نظرية محدودة التطبيق . إنها تفسح في المجال لتنظيم إجتماعي يتخطى هذا القول لي آفاق أرحب .

### الماورائيات ( أو العلمنة ) والأخلاقيات

وتتخلص الالتزامية التي تدعم القانون الطبيعي الجديد ، ولاسباب منهجية تحقيقية محضة ، من الإهتمام بعلمنة القانون الطبيعي أو بدعمه الماورائي .

« المهم أن نعرف الآن اننا بحاجة الى أشخاص تتحلّى بالاخلاق وتؤمن ، عن إخلاص وعمق اقتناع ، بأن غرس بذور تلك الاخلاق في واقع الحياة ، مهما كانت عملية هذا الغرس صعبة ، وان تطبيق المبادئ الاخلاقية على تصرفات الناس ، مهما كان هذا التطبيق معرجاً هما عمليتان تستحقان الجهد والتضحية . إنها من الواجبات الإنسانية التي لا تغتفر خطيئة إهمالها » .

« ولا يهنا الآن أن نسأل ، متى وجد هؤلاء الاشخاص ، عن ما ورائيات أخلاقيتهم . لنكن دينية . أو لنكن علمانية . لنكن ما يشاؤونها أن تكون أو لا تكون . أخلاقيتهم الأصلية هي مطلبنا وربطها بالمجتمع ربطاً يدفعه الى الافضل هي مهمتهم ومهمتنا معا . وما عدا ذلك فهو من الحشرية الفكرية . بكلمات مغايرة ، أساسيد تلك الأخلاقية هي من شأنهم وحدهم - الا متى خلقت لنا ولهم خصومات عملية مسلكية » (2) .

ومن حسنات هذه النظرة ، وبفضل المنهجية المؤتمنة ، إنها تفسح في فرص التعايش بين الدين والمحدد . وإن هذا لمن متطلبات الحرية وتطورها والاصرار على أبعادها المتعددة ومضامينها المضمونة بالمنهجية المختارة والدراسة المنصّة والمسؤوليّة (3) .

يتج عن هذا القول المبرر : تعشش المتناقضات في المجتمع الحر . هذه ضريبة الحرية - أو بالاحرى التامى بتطبيقها - أما خضوعاً لتطورات العصر المستحدثة وإما إطلاقاً لعنان الحرية محبة بالحرية ذاتها أو بما يستجلبه من حسنات .

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي .

(2) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، 1974 ص 10 .

(3) ملحم قربان ، « المواقف الحاسمة » ، مجلة العدالة ، عدد ممتاز بيروت ، 1970 ، ص 12 .



ومن الطبيعي أن ترافق هذه الحسنات نتائج غير مرغوب فيها - مثل التناقض السالف الذكر . النظرة الصحيحة هنا تكمن في تقرير كيفية معالجة هذه السيئات مع الحفاظ معاً على الحرية ذاتها ، ثمادى تطبيقها ، وعلى نتائجها المرغوب فيها . إنها تحلق مسؤوليات جديدة للمهتمين بالشؤون السياسية والاجتماعية . وهذا مطلب ليس بمستغرب في نظر الواقعيين الحكيمين . أن لا تغامر هو أن لا تتعرض للخسارة . ولكن ، هو كذلك ، أن لا تأمل بربح . وبقدر ما تعظم المغامرة بقدر ما يعظم - وبالنسبة ذاتها تقريباً ، مجال الربح والخسارة معاً .

منطق الجبان هنا لا يغامر . فينكفىء على ذاته ويضحي بالحرية بحجة مطلب السلامة . أما الجريء الشجاع فيركب مركب المغامرة مراهناً على النجاح والكسب ومستعداً في الوقت ذاته - وبعد أن يعمل جميع ما يوسع أن يعمل ويحتاج ما يوسع الاحتياط له - مستعداً أن يقبل بالخسارة التي معنى بها نتيجة لمغامرته .

والمنطق الثاني هو منطق الحضارة الانسانية - والا فلماذا يركب إنسان طائرة بدل السيارة ؟ أو يمطي الحمار ؟ أو الجمل ؟

ومن هذا المنطلق يتبرر الربط بين العدل والقوة في تاريخ الفكر السياسي . ولم يكن التقليد المعروف فيه . بل العكس هو الصحيح . العادة ، كانت وفي إطار معطيات حضارية معينة ، الفصل بينهما لا الوصول . وتغيرت تلك المعطيات واكتشفنا ، لحسن حظنا وحظ النظرية السياسية ، كيفية الربط بينهما . وتمايزت لدينا مركز وصلهما ومراكز فضلها .

#### العدل والقوة<sup>(1)</sup>

عرف تاريخ الفكر السياسي أكثر من محاولة للتمييز - حتى الفصل القاطع ، بين العدل والقوة . نختار من هذه المحاولات إثنين : المحاولة الافلاطونية والمحاولة الروسية .

نفعل ذلك لنبين : أولاً ، أن الفصل بين المقولتين المذكورتين هو فصل جوهري وضروري للتنظيم السياسي والاجتماعي المشكور ، وثانياً ، إنها وإن انفصلتا أصلاً كمقولتين وصفتين للعالم الخارجي ، فإن الانسان ، وهذه ميزة الجوهريّة ، قادر على جمعها في تصرفاته .

(1) ملحم قربان ، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى : سنة 1967-1968 ، ص 1 .

ومن ثم تنتقل الى القانون الطبيعي الجديد الذي هو موضوع التزام لنين أن هذا القانون - وبهذا الاطار المعطى وعبر الانسان الملزم بتحقيقه - قادر على جمعها .

## 1 - المحاولة الافلاطونية

تعتبر جمهورية افلاطون اطروحة مفصلة تتمحور بحوثها جميعها حول تعريف العدالة .

كيف تتميز العدالة عن حكم الاقوى ؟

لقد حاول افلاطون ، في جمهوريته<sup>(1)</sup> ، أن يدحض رأى تراسيماكس القائل :  
« العدالة هي حق الاقوى » . أو « العدالة هي مصلحة الاقوى » .

أ - « الأقوى » = « صاحب الجسم القوي »

ويستاءل عما تعنيه كلمة « الاقوى » في هذا التعريف ، فهل هي تعني الاقوى جسدياً ؟

وكان الجواب نفياً قاطعاً . ولا يحتاج مثل هذا الجواب الى تبرير . ذلك لأنه من الواضح اننا اذا ما عرفنا العدالة بقولنا أنها العمل لمصلحة الأقوى، وإذا سلمنا بأن « الاقوى » هو القويّ جسماً ، لاضطررنا الى الأخذ بشريعة الغاب أساساً للمجتمع . وهذا مما لم يرق طبعاً للنزق الاغريقي المتمدن وعلى الاخص الطامع في تهذيب هذا النزق - مثل سقراط المعبر عن آراء افلاطون في الجمهورية .

أن يتعالى المجتمع الانساني على شريعة الغاب كان ، بكلمة ثانية ، أحد مفترضات الحضارة الاغريقية . من هنا تبدأ مأساة الانسان السياسي . ومن هنا كذلك ينطلق مفهوم « السياسة » ذاتها<sup>(2)</sup> . فالسياسة حالة طالما تمتع بها الإنسان لعدم قبوله بشريعة الغاب من جهة ولعدم تمكنه ، من جهة ثانية تحقيق المجتمع المثالي<sup>(3)</sup> « المجتمع الأفضل » .

---

(1) افلاطون ، الجمهورية ، الكتاب الاول ، الفصل الثالث .

(2) ملحم قربان ، للهجرة والسياسة ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، ص 348 وما يليها .

(3) ملحم قربان « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 ، ص 7 .

## ب- « الأقوى » = « الحاكم » :

وعندما يستبعد هذا التعريف للأقوى يتقل الى تعريف آخر له : أى الحاكم .  
ويضع أفلاطون هذا التعريف على محك الاسلوب السقراطي . وتجري بين سقراط  
وبولياركس المحاوراة الديالكتيكية التالية :

« س - أخبرني إذن ، الا تعتقد بأنه من العدل طاعة الحاكم أى « القوى » ؟

ج - نعم .

س - هل هو معصوم عن الخطأ ؟

ج - بالطبع لا .

س - وبوضعه للقوانين قد يحسن كما وأنه قد يخطئ ؟

ج - بدون شك .

س - وإنه يحسن عندما تكون القوانين بمصلحته . أما عندما تكون هذه القوانين ضد مصلحته فإن عمله  
هذا هو عمل طالح .

ج - نعم .

س - ولكن على المواطنين على كل حال أن يطيعوه . وفي طاعتهم هذه إنما هم يقومون بما هو حق وعدل .

ج - بالطبع .

س - وإذا كان الامر كذلك ، حسب قولك ، فيكون من العدل أن يفعل المواطنون ما هو ليس بمصلحة

الفريق الأقوى أو الحاكم . كما وأنه من العدل أن يفعل المواطنون ما هو بمصلحة هذا الحاكم .

ج - ما هذا الذى تقوله ؟

س - بالضبط ما قلته أنت على ما اعتقد . ولكن دعنا نتمعن بالامر ثانية . أولم تعترف بأن الحاكم ،

عندما يستنون بعض القوانين للمحكومين ، قد يخطئون في تقدير مصالحهم ؟ وفي نفس الوقت  
ذهبت الى أنه من العدل أن يطيع المواطنون هذه القوانين - أليس كذلك ؟

ج - نعم .

س - هذا يعني أنه من العدل أن يقوم المواطنون بأعمال ليست بمصلحة الأقوى أى الحاكم . لأن هذا ،

لسبب ما ، كقصر النظر أو قلة المعرفة ، قد يطلب من محكوميه أن يعملوا ما هو مضر بمصلحته .

وأنت تقول أنه عدل أن يفعل المحكومين ما يطلب منهم . وفي هذه الحالة ، يكون واجبه عكس ما

---

(1) = هي علاقة للسواة أو إذا فضلت المرافقة .

ذُعت اليه بالتمام ، لان الضعفاء عندئذ يقومون بفعل ما يضر بمصلحة الاقوى . يجب أن ترى -  
وأنت الذكي الخارق الذكاء - كيف يتبع هذا الاستنتاج من المقدمات التي بدأت منها ؟

ج - نعم يا سقراط قال بولاركس . هذا عما لا ينكر .

ج - « الاقوى » = « مصلحة القوي » = « ما يعتقد الاقوى من مصلحته » :

ويحاول كلايتوفون أن يتدخل بعد هذا ، فيرادف بين « مصلحة الاقوى » وما يعتقد  
الاقوى بأنه من مصلحته . غير أن هذا لا يجديهِ فتيلاً . لأنه إذا ما أخطأ الاقوى دعا  
المحكومين الى عمل ما يعاكس مصلحته .

د - « الاقوى » = « الحاكم المعصوم عن الخطأ » (1)

بعد ذلك يعود كلايتوفون فيرادف بين الاقوى والحاكم المعصوم عن الخطأ . ذلك لأن ارتكاب  
الأخطاء من مظاهر الضعف .

هنا يقابل أفلاطون بين « الطبيب » (2) و « الحاكم » . ولكن الطبيب هو الاقوى وهو  
بتطبيبه المريض يخدم مصلحة الأضعف . فالاقوى إذن يخدم الأضعف وليس العكس .

فالنظرية القائلة بأن العدالة هي العمل بمصلحة الاقوى هي نظرية ضيقة وضعيفة  
لا يمكن للعاقِلين القبول بها . وهكذا يجب علينا ، من زاوية هذه الحجج ، أن نفرّق بين  
العدل والقوة . وهكذا يكون لأفلاطون ، والفكر الإغريقي الإيجابي ، ما يريدان !

## II - روسو يعالج القضية :

وحاول أيضاً روسو في العقد الاجتماعي أن يدافع عن النظرية ذاتها . وإن كانت  
محاولة روسو أضعف منطقياً من محاولة أفلاطون فإنه من المفيد لدارسي السياسيات أن

---

(1) هذا مثل واضح على الاسلوب الديالكتيكي السقراطي . وأهم عناصره التي يتناساها البعض أحياناً هي تلك التقديمية أو  
الارتفاع بالبحث من مستوى الى مستوى أعلى أو اقوى : أي من مستوى يصح عليه انتقاد نظرية الى مستوى تتخطى  
عليه النظرية الانتقاد الموجه ضدها .

(2) لقد طُعن على تفكير أفلاطون الليل الى اعتبار الحاكم طبيباً للمجتمع . وينعكس هذا الميل في نظريات أفلاطون السياسية  
المرتكزة كالقول بالطبيعة المضوية للدولة وكالقول بأن السعادة هي في نهاية المطاف نوع من الصحة لمجتمع عضوي يقوم  
كل عضويه بالهمة التي خصته بها الطبيعة على اكمل وجه .  
ولقد عاب المفكرون اللاحقون هذا الميل عند أفلاطون . وزعموا أن هنالك فوارق مهمة ومتعددة بين السياسي  
والطبيب وأن التماسي عنها يشوّه المفهوم الحقيقي للسياسة ، كما يشوّه المفهوم الحقيقي للانسان والمجتمع  
وهو للمضوى .

من هنا تبدأ محاولات تعريف « عضوي » ترميزاً يدافع عنه بمنطقية ومنهجية وعلمية .

راجع لحل هذا النوع من التعريف كتابنا الحقوق الانسانية .

يقابلوا بين هاتين المحاولتين في تاريخ الفكر السياسي . ونرى أنه من الضروري عرض هذه المحاولة الروسية ، لأن لنا رأياً نقدياً في المحاولتين - محاولة أفلاطون ومحاولة روسو - ولأن عرض نظرية روسو يجعل على الأرجح هذا الرأي أسهل مآخذاً . ولولم يكن للرأي قيمة هامة فيما يتعلق بفهم النظرية السياسية إجمالاً لاستغنيا عنه .

يقول روسو : (1)

آ - « القوة صفة ملدية ، وبالتالي فلا يسعني الا ان اتساءل كيف يمكن ان يكون لها مفاعيل ادبية » .

يفترض هذا القول الفصل القاطع بين الماديات والادبيات . وهذه هي دعوى عيمانويل كانط (2) . ويفترض كذلك ، الافتراض المشكوك فيه عملياً ، لا الفصل التام وحسب بين الماديات والادبيات بل وكذلك عدم التفاعل المتبادل أو التأثير والتأثر بين النوعين لا مباشرة ولا مداورة .

ب - « لأن نخضع للقوة هو عمل ضروري يفرض علينا فرضاً وليس لنا به خيار . على أفضل الاحتمالات هذا الخضوع هو من الحكمة الواقعية . فبأي معنى هو واجب ؟ » .

بكلمات ثانية الحكمة الواقعية شيء ، والواجب شيء مختلف تماماً ولا يصح أن يلتقيا ولا بطريقه من الطرق . إن بناء جسر بين المنطقتين عملية مرفوضة قبلها - الرفض الذي نرفضه (3) .

ج - « افترض ، لبرهة ، ان هذا الحق المزعوم واقع . النتيجة في رأيي لهذا الزعم هي خليط من الترهات التي لا تقبل تفسيراً . ذلك لانه إذا كانت القوة تخلق حقاً ، ولأن المعلول يتغير مع العلة ، فكل قوة اقوى من الاولى تنتزع الحق منها . وحالما يصبح التمرد ممكناً مع شيء من الحصانة ، يصبح عدم الطاعة أمراً مبرراً ، ولكون الاقوى دائماً صاحب الحق ، الشيء الوحيد الذي يهم إذن هو أن تعمل على ان تصبح الاقوى . ولكن أي حق هو هذا الذي يضمحل حينما تضعف القوة ؟ » .

يقصد روسو في هذا المقتبس أن يفصح شائبة فكرية : أن « القوة الراضخة » غير « القوة المنتصرة » . وتصح حجته على الصعيد الفكري المحض . أما على الصعيد العملي فالقضية تختلف اختلافاً مهماً (4) .

(1) - العدد الاجمالي - الكتاب الاول ، الفصل الثالث .

(2) Immanuel Kant, Critique of Practical Reason.

(3) لتطبيق هذا الرفض - عملية فلسفية ذات أبعاد سياسية وحضارية إنسانية - تطبيقاً يفانر يندمته وإنجازاته الفلسفات الحضارية للمستقلة راجع كتابنا الواقعية السياسية .

(4) تتصل هذه القضية بمسألة هامة جداً ، مسألة ، هل تخلق القوة حقاً ؟ ونذهب الى أنها ، احتمالاً ، وعملياً ، تعمل . ونجدر بنا للملاحظة هنا أنه عند هذه النقطة بالذات عند الواقعية جنودها في التاريخ الواقعي للانسانية بطريقة ترتبط به بقوة وصمود وتستب المبررات القانونية ، حياً ، والادبية الاخلاقية ، ربما .

د- « إذا ما أكرهنا على الطاعة ، لانقضت بذلك حاجتنا الى الطاعة المبنيّة على الواجب » ، وإذا لم نكره على الطاعة ، نمنى من واجبها . فمن الواضح أن كلمة « حق » لا تزيد شيئاً مفيداً على مفهوم القوة : فهي هذا السياق إذن هي لا تعني شيئاً عن الاطلاق .

يرى القارىء المدقق تحكماً تعسفياً في هذا الحكم . ذلك لأنه حياتياً قد يتواجد الامران في تصرف إنساني معين . وأن يحمل الانسان المتصرف أحد هذين الأمرين ويخضع للآخر هو عمل يتحمل المتصرف نفسه مسؤوليته . وواضح أن روسو يشرع لهذا المتصرف بفرضه عليه حالة واحدة من اثنتين يقدر هذا المتصرف بفضل حريته ان يختار حالة منها .

هـ- أطبع القوة السائدة . إذا عني هذا لا تقاوم القوة ، فإنه إرشاد حكيم . غير انه سطحي جداً . اقدر ان اقول انه لا يخالف أبداً .

وهنا ايضا يورط روسو نفسه في خطأ مبين . إذ ان هذا الارشاد قد يخالف . في الواقع قد خولف تاريخياً . وهل هو حقاً إرشاد « حكيم » ؟ يتوقف الحكم النهائي بذلك على دراسة الظروف ذات العلاقة .

و- « انا اوافق على القول بأن جميع القوى مصدرها الله . ولكن هكذا المرض . فهل هذا يعني اننا لا نسمع لنا بدعوة الطبيب ؟ » .

هذا صحيح . ولكن ما قيمة الاعتراف به لموضوع بحثنا ؟ وتبقى الإشارة إليه ، مع ذلك ، ملاحظة ذكية جداً . غير أنه يبقى أقرب الى « التذكي » منه الى الذكاء الحاذق الثاقب النظر .

ز- « يفاجئني قاطع طريق في غابة . الا يجب ان اسلمه كيس دراهمي مكرها ؟ وافترض انه بإمكانني التمتع ، فهل انا ملزم ضميرياً بتسليمه ؟ اوليس من المؤكد ان المسدس الذي يحمله بيده هو ايضا قوة ؟ » .

إن الجواب القَبلي على السؤال الأول هو جواب لا يستفيد من تطبيق المبادئ المنهجية الصحيحة . وعندما تنتبه الى تلك المبادئ تعرف أن الجواب الصحيح عن هكذا تساؤل يختلف باختلاف الاشخاص والظروف .

« دعنا نقر إذن بأن القوة لا تخلق حقاً ، وبأننا ملزمون بطاعة السلطات الموسّعة وحدها » .

هل تخلق القوة حقاً ؟ هذه قضية ضخمة تتطلب معالجتها نفساً طويلاً وجهوداً مضنية . أضعف الانتقادات التي يصح توجيهها لروسو هنا هي أنه يتسرع في الوصول الى موقف منها . وقد يكون هذا الموقف ، بعد الدرس والتحليل ، خطأ ميبناً .

### ج - تحليل ونقد :

إن النظرية التي يدافع عنها روسو ، كسلفه أفلاطون ، هي : « أن العدالة ليست حق الأقوى » ، أو إذا شئت ، أن العدالة شيء والقوة شيء مختلف تماماً .

أما الاسباب التي يلجأ إليها في دعم هذه النظرية :

- 1 - التمييز بين الماديات والادبيات ( أ ب ج د ) . ولكن هذا هو بالضبط ما ينبغي برهانه .
- 2 - التمييز بين الخضوع للامر الواقع الذي هو حكمة واقعية في أفضل الحالات والخضوع الطوعي المبني على اقتناع بواجب ( ب ، هـ ، ز ) . ونرى هنا التمييز الموثوق بين الالتزام والالتزام<sup>(١)</sup> .
- 3 - اللجوء الى المعنى اللغوي المتعارف عليه بين الناس والذي يدعم التمييز بين « الحق » و« القوة » ( د ) .
- 4 - استخدام التمييز بين الحق والقوة أو بين الادبيات والماديات ليبرهن نظريته بواسطة بيان الخلف عن طريق مبدأ العلة والمعلول ( ج ) .

5 - إن القول بأن مصدر القوة هو الله لا يعني ضرورة وجوب إطاعتها ( و )

6 - الحق هو أمر دائم . ما كان حقاً يوماً يبقى حقاً أبداً . أما القوة فهي أمر وقتي يتغير مع الظروف ( ح ) .

إذن ، ان برهاناً كهذا ، لكي يكون مقنعاً ، لا يستند الى مبادئ المنطق وحدها . وفي جميع أطوارها كانت النظرية السياسية تساند من جهة اعتبارات جمّة - حوادث تاريخية ، معتقدات دينية ، بناء المجتمع الطبقي والاقتصادي ، تقدم العلم ومدى انتشار المبادئ العلمية العصرية<sup>(٢)</sup> . إن هذا التداخل بين النظرية السياسية والعوامل غير السياسية يجب أن لا يغرب أبداً عن ذهن الدارس للسياسيات .

ومنطلقاً من هذا المبدأ نرى أن برهان روسو المدرس سابقاً يربط السياسة وربطاً وثيقاً :

أولاً : - بالمنطق ، عن طريق ما سمي ببيان الخلف ومبدأ السببية<sup>(٣)</sup>

---

(1) يراجع لكشف هذا المفهوم وطبيعة خطورته كتابنا للنهج والسياسة . وخصوصاً ربطه ، عن طريق تحليل القانون الطبيعي ، بمفترض حضاري هام . ويتبين عند هذه الوصلة بالذات مقدار ما تقوم به ، وعمقه ، وخطورته - إذ ينقل محور التفكير الحضاري الذي نعرف من « ثابت » و« الالتزام » الى ثابت « الالتزام » بعداً إذا ما تبنينا لغة أرخيدس حيث يقول : « أعطني نقطة ثابتة لا تنقل لك العالم بأسره » . فصل مذهب هذا القول « نقي » أننا ننقل محور الحضارة الإنسانية بفضل نقل أحد مفترضاها الأساسية !

(2) وعند التدقيق لا يصح أن يعتبر برهاناً على الإطلاق لأن الربط بين مقوماته ونتائج مفقود تقريباً .

(3) راجع للنهج والسياسة 390 لتأثير نظرية نوتن على مفهوم الديكتاتورية المتسقة .

ثانياً : - بالجو الديني السائد . وهذا الجو أصبح في عصر روسو جواً علمانياً على الاغلب . ولو لم يتها مثل هذا الجو العلماني لما استطاع روسو أن ينفي الربط الوثيق بين مبدأ « مصدر القوة هو الله » من جهة وبين مبدأ « علم وجوب إطاعتها » من جهة ثانية . إن قولاً كهذا مثلاً في القرون الوسطى هو ضرب من الجنون المطبق» .

ثالثاً : - التمييز بين الادبيات والماديات (1 اى أ و ح و د ) وما ينتج عنه لغوياً (3 اى د ) وقد حاول بعض المفكرين الذين راودتهم فكرة جعل الاخلاق علماً دقيقاً أن ينقوا هذا التمييز أو على الأقل أن يخففوا من حدته . ومن هذا الاتجاه المدرسة المنفعة في الاخلاق والسياسة والنظرية التطورية في علم الحيوان وفي الاخلاق والاجتماعيات . غير أن هذه المحاولات لم تثبت جدارتها العلمية فاضطرت الى التراجع بعض الشيء عن مدعائها .

رابعاً : - وأخيراً يميز روسو - الامر الذى لا مهرب منه لكل من يتعاطى الاجتماعيات عامة والسياسة على الاخص - بين الحكمة الواقعية ومنها الخضوع للامر الواقع عندما لا تكون في اليد حيلة ضده ، وبين الحكمة المثالية أو المبدئية من جهة ثانية . وينسج هذا التمييز من التمييز بين النظرية والتطبيق . ولما كان تحقيق مبدأ معين أصعب بكثير من القول به والايان بصحته كان من الضروري أن نحافظ على التمييز بين الامر الممكن تطبيقه والامر الذي وإن لم يطبق هو الكمال بعينه .

وتزداد أهمية هذا التمييز في معرض بحثنا للقانون الطبيعي ، وللالتزام . ما هي الحكمة الواقعية ؟ وما هي « الحكمة المبدئية » ؟ وأيها يختار الملتزم في ظروف معينة وضمن إطار معطيات محددة ؟ .

منهجياً هذه أسئلة يسأل عنها بالنهاية صاحب العلاقة نفسه . ومن العبث البحث فيها بمغزل عن تفهم الامور الاولية الكثيرة عنه . ومن الخطأ الفادح التشريع» بخصوصها . وهذا من متطلبات الثقة التي يضعها الملتزم بالملتزم .

وهل هنالك مبررات ، او يمكن ان تكون مبررات ، لجعل هذه الثقة كاملة ونهائية ؟ كلا . هذا على المستوى الفكري الفلسفي المحض . ومن هنا تظل ثقتنا ، ان كنا ملتزمين ، بالملتزمين نوعاً من المغامرة .

---

(1) وجاء في (Summa Theologica) للقسيس الاكوي (Thomas Aquinas) وكان هذا معبراً عن الجو العلم للقرون الوسطى . « مصدر جميع السلطات الانسانية هو الله . والذي يفلح هذه السلطات في نطاق شرعيتها إنما هو بخلاف لوامر الله اخذاً عن الرسول (في الرومان 13: 2) .

(2) راجع لذلك المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، الفصل الرابع بحث : « مفترضات منهجيتنا ومبرراتها وحملوها »



اما على الصعيد العملي ، فيكفي ان تساند هذه الثقة بينات واسانيد وروحية وبنیان شخصية .. معا لدى الواثق والموثوق به مما يجعلها مغامرة تبشر بالنجاح وتساعد على الرهان المؤمن .

تبقى معرفة ماللجمع بين القوة والحق والعدل من حسنات .

ومتى اجتمع الحق والقوة ضاعت على العائثين بالحياة الاجتماعية ، وطلما عاث هؤلاء بالحياة الاجتماعية فسادا ، فرص استغلال ضعف الحق لصالحهم وقلت ، ان لم نقل انتفت تماما ، امكانات المتاجرة بالعدالة سلعة تباع وتشترى في سوق النخاسة (1) .

نقول « قلت » ولا نجرؤ على البت بالنفي المطلق لهذه الامكانات الاستغلالية لاسباب منهجية تحقيقية كذلك . ويعود هذا الى طبيعة تركيب القانون الطبيعي الجديد وعلاقته بالظروف الحياتية التي تدعو اليه سبباً وبالتالى بالوقائع الحياتية ايضاً التي تنتج عنه مسبباً .

رب ملتزم أخفق في ممارسة التزامه ممارسة ناجحة مئة بالمئة . عندما نجبه بهكذا معضلة نجابه مشاكل عدة منهجية وفكرية ونظرية وعملية . إذا دلّ هذا على شيء فإنه يلفت نظرنا الى حدود التزاميتنا من جهة ويعلمنا شيئاً من التواضع والواقعية من جهة ثانية .

نعم لقد ادعينا الكثير من الحسنات للقانون الطبيعي الجديد ، وهو حقاً يستحق ذلك الادعاء . ولكن هذا لا يعني اننا نعتقد أن للقانون الطبيعي الجديد في إطار الالتزامية التي تؤمن إطاره الحضارى مركزاً يتمتع بقدرة سحرية عجيبة لحل جميع مشاكلنا السياسية . إن هذا لا بعد ما يكون عن الواقع من زاوية نظرة موزونة . تظل مشاكلنا ، في نهاية الامر ، ولو على مستويات مختلفة ومتعددة ، تتطلب من ذوى العبقرية فينا شحذ عبقريتهم للسير بنا على طريق التقدم والفلاح .

ومن هنا يعاد السؤال الذي تكرر عبر العصور :

هل تبرر الغاية الوسيلة ؟

وما يصح على « الطبيعة الانسانية » من منهجيات السؤال والجواب ، وما يتبع عن جوابها الصحيح أو المضلل ، يصح كذلك بالنسبة لسؤال اكتسب أهمية خاصة في تاريخ الاجتماعيات والاخلاقيات والسياسيات معاً : هل تبرر الغاية الجيدة الوسيلة السيئة .

---

(1) هذا اخضع الايمان . واتواء رفع راية الحق تجاه جميع الظالمين على مختلف هوياتهم . وبين اخضع الايمان واتواء مراتب تعددت مشاربها السياسية واشكالها الاجتماعية .

هنا كذلك ليس الجواب الصحيح « نعم » . كما وأنه ليس « لا » .

ليست القضية بهذه السهولة . والمبادئ التي تقرر الجواب الصحيح في إطار موضوعي وحياتي معين تتعدد وتشعب إعتباراتها ذات العلاقة بالقرار النهائي . منها وأهمها ربما ، إننا ملزمون ، حضاريًا على الأقل ، بمساندة الخير ومعاربة الشر .

وفي ظل هذا المقياس ، وفي إطار الاعتبارات الموضوعية والحياتية جميعها ذات العلاقة العلمية بجوهر البحث ، يتبين للباحثين المدققين ، أى النقاد ، كما يتبين ، للقائمين بالأعمال للمسؤولة ، أى صانعي التاريخ - وكلنا صانع لتاريخ حياته على الأقل - أن الموقف المبرر من قضية التبرير المعروضة يتغير نسبيًا - هذا على الرغم من استناذه الى أحكام ثابتة ، كوجوب مساندتنا للخير ومعادتنا للشر ، من جهة ، وإلى وقائع وعلاقات موضوعية قائمة من جهة ثانية . وهذا هو بالضبط ما ينشأنا من هوة النسبية القائلة للمعرفة والمسؤولية . وهنا أيضاً نعتبر من أخطاء الماضي ونوظف الابتكار !

هذا هو القانون الطبيعي الجديد ، إذن تغيرت طبيعته ومحتوياته وبالتالي تمتع بشرف الإنشاء الى العالم الميعوش - عالم الانسان الملتمزم .

وفي هذا العالم يجتاز وينمو ويزهر ويشمر . وليس من الممكن أو الواقعي أن يطلب منه ما لا يقدر هذا العالم أن يقدمه له من معطيات الحياة . هذا هو إطاره الحيوي ومجاله .

ولكنه ، وإن تأثر بهذا الاطار ، فلا يكفي بهذا الدور السلي وحده . إنه له وفي هذا الاطار بالذات تأثيرات كثيرة ومهمة .

هنا منها الآن التفاعل العضوى بينه وبين طبيعة الملتمزم بقصد تطوير هذه الطبيعة وما يتناسب مع الحرية الأصلية والتنظيم الافضل للمجتمع وتحقيق الغايات المرتجاة من قبل أصحاب العلاقة - الغايات التي أثبت تاريخ الحضارة الانسانية صحتها وفائدتها وسلامة مطاوعها الغائية المستقلة . ومن هذه الزاوية يتشابك تحقيق هذا القانون والموقف ، أو بالأحرى ، مجموعة المواقف المبررة ، التي تتحكم فيها القيم الكبرى للانسانية ، في إطار الرد الانسب ، أو الوجود ، على السؤال : هل تبرر الغاية الوسيلة ؟ .

لكل موقف ملتمزم منطق ومعطياته . ولهذا قد يختلف موقف عن موقف آخر للملتمزم ذاته . غير أن هذا لا يعني النسبية الاعتبارية في تغير المواقف . ذلك لأن الملتمزم مقاييسه المستقلة التي يتخذ مواقفها بالاستناد إليها . ولأن له كذلك قيمة الكبرى التي توجه أحكامه بالنسبة لتلك المواقف . ولأن له ، قبل كل هذا مبادئ التزامه . وإذا بقيت مواقفه نسبية ، لأنها بعد كل شيء وقبله ، تظل مواقفه ، فإن تغيرها وتطورها المشروعين

بتمحوران حول ثوابت . وهذه الثوابت ذاتها هي ما ينقله من منزلقات النسبية الاعتبارية . وأما النسبية الموضوعية فهو نفسه ، ولأسباب منهجية وحياتية ، فلا يريد ، إذ ليس من الحكمة أن يريد ، أن يتخل عنها .

وهكذا يتمكن الملتزم ، وإن بكثير من المسؤولية والصعوبة ، من الجمع بين الثبات - ثبات الغاية الأبعد ، نجمة القطب القصوى ، التي توجه حياته وتوحي بمشاريعه - وبين الصيرورة ، صيرورة الحياة الدائمة وما يرافقها من معطيات مستجدة تتطلب منه التغيير والتكيف فيحافظ على امتيازات حريته - المعطى الأهم والابقى للإنسان ، المعطى الذي إن حرمه أو تنازل عنه ، فقد إنسانيته وإمكانية تطورها التطور المسؤول . عندها يصبح عالمة على سواء .

من حق الإنسان أن يقبل كونه عالمة على غيره . وربما كان هؤلاء كثرة في كل مجتمع . غير أن هذا « الامتياز » لا يمكن أن يتمتع به جميع أفراد مجتمع يعني أن يواكب ركب الحضارة . وقد ينقذ رجل فذ فرد مجتمعاً بأكمله من هذه الورطة .

فعل الإنسان ، كفرد وكمواطن ، أن يختار : إما أن يتمتع بامتياز كونه عالمة ويصبح ورقة في مهب الرياح ، وإما أن يتحمل مسؤوليات الجهاد وصعوبات السير مع مركب الحضارة الإنسانية . وليس من مبرر للبحث في الالتزام وفي الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي إلا من هذه المظلة الطموحة . إننا ، ومن هذا المثل المتفتح على العالم أجمع وعلى الكون بجميع جهاته ، لنترصدها الحضارة الإنسانية ، ونُدعي ، وهذا مقياس طموحنا ، أن للالتزام كما نفهمه ، وللقانون الطبيعي بصيغته التي نقترحها ، منجزات لا تنكر ، من قبل الحكم العادل العلمي والمنصف ، في دفع عجلة الحضارة الإنسانية مثقلة بترائها الحي ، على مراقبي التقدم والسلام .

القسم الثالث  
مقدمات حضارية للصيغة الجديدة  
للقانون الطبيعي



## مقدمات حضارية للصيغة الجديدة للقانون الطبيعي

القانون الطبيعي الجديد لم يكن ممكناً لولا بعض الانقلابات في المواقف الحضارية<sup>(1)</sup> والذهنية المعاصرة . ولولا هذه الانقلابات لما توفرت صيغة جديدة للقانون الطبيعي . وإن توفرت ، لما كان ممكناً القبول بها . ومن باب أولى لما تمكّننا من الدفاع العلمي القوي عنها .

الموقف الاول : يتبنى النظرية القائلة بأن الإنسان يقدر أن يعرف الحق والعدل وأن يتتكر لها .

يعتبر هذا الموقف في الإطار الحضاري والتاريخي للبشرية المتمدنة موقفاً مستحدثاً . لوجوبه به أحد الأغارقة القدماء مثل سقراط أو أفلاطون أو أرسطو لاعتباره موقفاً ينطوي على تناقض فاضح ، فالإنسان في عرفهم حيوان عاقل . ومهمة العقل هي التفتيش عن المعرفة . ومتى وجدت هذه ، تصرف الإنسان ، بحكم كونه إنساناً ، في ضوء هذه المعرفة ، بلا تردد ولا إبطاء .

لم يكن الربط بين المعرفة والممارسة في نظر الاغريق مشكلة تحتاج الى بحث وتخطيط وجهد . لم يكن يخطر في بال أحدهم - أحد هؤلاء المفكرين ، الذين يمثلون قمة الحضارة الاغريقية ، إن إنساناً عرف الحق أو العدل يمكنه أن يتصرف تصرفاً مخالفاً لهذه المعرفة . وإن خطر هذا لهم على بال ، لاستغربوه واستهجنوه .

لذلك كانت تنصب جميع جهودهم على المعرفة . أما تطبيق هذه المعرفة متى تكونت فهو أمر يؤخذ من باب تحصيل الحاصل .

غير أن هذا الموقف الاغريقي ما لبث أن انكشف - خصوصاً في إطار الفكر

---

(1) تراجع لمقدمة حضارية مغايرة ،

ملحم قربان ، المنهجية والسياسة . طبعة ثالثة مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع : « التشريع والذهنية الحضارية »

الوسيطي والحضارة الوسيطية التي كَوّن الدين اقوى محاورها . وكانت « الخطيئة » هي التي ساعدت المفكرين على كشف ضعف الافتراض الاغريقي . كثرة الذين يعرفون المحرمات الدينية ، ويفعلونها بالرغم من تلك المعرفة . وكثرهم الذين عرفوا وصايا الدين ولم يكن باستطاعتهم تنفيذها .

من هنا تبين للاختبار الشعبي أن معرفة الحق والعدل والخير ليست وحدها بكافية ضماناً لتطبيق هذه القيم في الممارسة الحياتية العادية . ومنذ ذلك الحين حتى اليوم توجد فجوة ، بين المعرفة وممارسة تلك المعرفة .

غير أن أهمية هذه الفجوة ، وربما قلنا الهوة العميقة ، بين المعرفة الصحيحة من جهة والتصرف في ضوئها وبوحياها من جهة أخرى - نقول إن أهمية ذلك ظلت غائبة عن وعي الحضارة الحديثة .

ما دفع هذه الأهمية الى مقدم المسرح الفكري إعتبار منهجي وفكري معاً .

لماذا نعرف الحق ؟ هل تكفي المعرفة مبرراً لذاتها بذاتها ؟

وكان هذا المثال مقبولا ومتبنى في الحضارة الاغريقية . تبرر المعرفة ذاتها . يكفي الانسان شرفاً أن يعرف<sup>(1)</sup> .

وكان تقدم العلم والتكنولوجيا ، وكان التركيز ووضع النبرة على الفعل على العمل . وكانت الفلسفات البراغماتية<sup>(2)</sup> وركزت هذه بدورها على أهمية الفعل وخصوصاً بالنسبة للعلم .

وجاءت الماركسية . وبلسان مؤسسها ركزت أكثر وأكثر على العمل . « حلول الفلاسفة في الماضي تفسير الكون ، بينما نحن أن نغيره »<sup>(3)</sup>

وإنك لترى سابقات تاريخية كثيرة لهذه الفكرة<sup>(4)</sup> .

(1) آ . ويظهر ان المثلين التاليين يتكرران لهذا الموقف من المعرفة .

(a) كل نجم لا اعتداء به لا لبالي لاح ام غربا

(b) الشهر الي ماني منقلقة عذبا لمعلش ؟

ب - الدكتور كمال يوسف الحاج .

C.I.Lewis, A Theory of Knowledge and Evaluation. (2)

Karl Marx, Theses on Feuerbach.. (3)

(4) « وقل اعملوا فسيري الله عملكم وروسلوا المؤمنون » (سورة التوبة 105) .

لماذا نعرف الحق؟ لنعمل على ضوئه . ولعبت المنهجية المؤتمنة دورها . مقومات<sup>(1)</sup>  
هذه المنهجية خمسة : الانفتاحية والايجابية والامانة الفكرية وقواعد المنطق والبيئة . ثلاث  
مقومات ذاتية واثنان موضوعية . ولا تتكامل المنهجية وتوتى ثمارها الا بتعاون هذه  
الاركان الخمسة وبمساندتها بعضها البعض . هذا صحيح ومهم . انه الموقف الموزون  
الوحيد . ولكن فقط في إطار الحاضر .

أما من مرتقب الماضي ، وربما كذلك من زاوية النظرة الى المستقبل ، أيها أهم  
عناصر المنهجية الذاتية أم العناصر الموضوعية ؟  
وكان العرف والتقليد الحضاريين السائدين وضع النبرة على الموضوعية . فإشارة  
السؤال إذن فيها تحد . ويزداد التحدي عندما يتخذ موقف يقول بأفضلية وأسبقية المقومات  
الذاتية<sup>(2)</sup> .

والمبررات ؟ كثيرة . أهمها ؟ وصف واقع مغزاه أنه لولا المقومات الذاتية لما كان  
للمقومات الموضوعية الأهمية التي تستحقها .  
يقدر الإنسان أن يعرف الحق ويعمل ضده . حتى معرفة الحق : السعي وراء  
البيانات والتفتيش عنها ، وترتيبها وتقييمها وغربلتها متى وجدت ترتبط بالدوافع الذاتية .  
الذاتي أهم ، في إطار يجمع بين الذاتيات والموضوعيات ، ولكنه وحده مخطر  
وعقيم .

وكيف الجمع . وإذا كانت هنالك ساقية تمر بين المعرفة وبين ممارسة المعرفة فما هو  
الجسر الذي يربط بين الإثنين ؟  
نقترح الالتزام بقوم بهذا الدور .

لن تعد المعرفة مثال الإنجاز الإنساني<sup>(3)</sup> أصبح الفعل - هكذا في العلم وفي  
الفلسفات البراغمية وفي الماركسية . وتلبس الفعل الخلاق المبدع صبغة من الوهة . في  
هذا العمل الخلاق المبدع مشاركة للإنسان والله !<sup>(4)</sup> .

وفي إطار الالتزام تصبح التبادعية من المهمات الانسانية المتبغاة .  
هذا إنقلاب في الذهنية - إنقلاب لا يرفض التراث ولا يمهله بل يعصرنه .

---

(1) ملحم قربان ، للمنهجية والسياسة ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة الفصل . « مقومات  
للمنهجية » .

(2) هكذا كانت في جمهورية الغلاطون مثلا . القمة التي يبذلها الفيلسوف كانت ان يتأمل عالم اللؤلؤ . وهكذا كانت عند  
الغلاطون . وفي هذه المرحلة بالذات يحقق الإنسان للطق الفيلسوف انسانيته - اعل ذرى الانجاز الانساني . وفي  
هذا ، ولذلك ، تتحقق سعاده الحقيقية .

(3) ملحم قربان الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت 1969 . الخاتمة .



وأصبح الانسان يملك زمام الربط بين المعرفة من جهة والممارسة المستفيدة من هذه المعرفة من جهة ثانية . لم يعد آلة<sup>(١)</sup> متى عرفت نفذت .  
وأكثر من ذلك ، وبالمقابل ، يمنع الالتزام العالم نفسه من ممارسة الغش<sup>(٢)</sup> .  
ومالت كذلك كفة الميزان - ميزان الافضلية والاهمية نحو الذاتيات من مقومات المنهجية - خصوصاً في إطار يجمع بينها وبين الموضوعات .  
هذه ثلاثة من التغييرات في المواقف الذهنية لحضارتنا المعاصرة - تغييرات استفادت منها الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي .

أ - هل يتحقق العدل والحق بمعزل عن جهود الانسان الملتزم ؟

هنالك اعتقاد شائع « بأن الحق لا بُدَّ وان يصبح واقعاً ، أي لا بُدَّ أن يتصرَّ » وبناءً عليه ، فإذا كان للباطل جولة ، فللحق الغلبة في النهاية .  
« والحقائق لا بُدَّ أن تصبح واقعاً ، وإن تأخرت »<sup>(٣)</sup> ومثل ثانٍ :  
« إن للباطل جولة ، ولكن الحق متصرَّ لا عمالة في النهاية »<sup>(٤)</sup> ومثل ثالث :  
« فالحقيقة تبقى حقيقة ولا بُدَّ أن تظهر وتنتشر »<sup>(٥)</sup> ومثل رابع :  
« إن ما عكزته وطأة العدوان والتسلُّ لا بد أن يزول إذ لا بد للحق أن يتصرَّ ولا بُدَّ للعدل أن يسود فإن حتمية انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى »<sup>(٦)</sup>  
ومثَّل خامس :

« وقال كرامي معلقاً على مذاهمة الجيش مقر الضابط الفار سميح الاشقر . أن الجيش قام بواجبه ونأمل أن تستمر هذه المسيرة بهذه الروحانية وهذه المعنويات . ولعل في الاعتداء على وزير الدفاع أسس ما يشير الى الضيق من تحرك الجيش في هذا المسار . وعلى كل حال مهما كانت المحاولات ، فالحق لا بد وأن يتصرَّ في النهاية »<sup>(٧)</sup>

(1) لا يحيط هذا التشبيه الاخرين حقهم في نظرتهم للانسان ، هذا صحيح ، ولكنه يلفت النظر الى خطاهم .  
« Scientists, after all, are also, «human» «Scientifically Cheating», BBC, London, One of a Series, (2) Morning of Monday 28- 11- 1977.

(3) الحوادث ، العدد 1117 ، الجمعة 3/ 3/ 1978 ، ص 23 .

(4) كتاب الانشيد ، عهدة .

(5) صحيفة تشرين السورية ، حسب تعليق الاذاعة السورية . اقوال الصحف ، الساعة السادسة والنصف من صبح الاثنين بتاريخ 4/ 4/ 1978 .

(6) من خطاب الرئيس شاول حلو في عيد الجلاء الليبي ، بتاريخ 22 حزيران سنة 1970 ، النهار ، بتاريخ 23 حزيران سنة 1970 ، الصفحة 12 . ( التوكيد لنا ) .

(7) « كرامي ... ضاقوا بتحرك الجيش » فحاولوا اغتيال بطرس ، السفير ، الجمعة 3/ 11 / 1978 ، ص 3 . كذلك النهار ، 3 / 11 / 1978 ، ص 2 . ( التوكيد لنا ) .

(8) الذي جعلهم حركة الجيش اللبناني الثوري ، في قرنته شوان وقتل ، التنازع للمحولة ، النقيب سميح الاشقر .

هنالك على الأقل تفسيران مختلفان للاطمئنان الى مثل هذا الاعتقاد .

على الأرجح هو جزء من اعتقاد أعم وأشمل يرتبط بالاعتقاد الديني الذي ينيط جميع أحكام التطورات التاريخية بل مسيرة التاريخ بجملتها وتفصيلاتها حتى بالارادة الالهية - فإذا كان هنالك إله يراقب أمور الكون ، وإذا كان هذا الإله عادلاً ، وإذا كانت له مشيئته في مسيرة التاريخ ، فلا يمكن أن يترك الحق ريشة في مهب الريح . الموقف المنطقي الذي يتناغم والاعتقاد بوجود الله وبعدهاته هو أن ينتصر الحق ؛ وإن لم يكن عاجلاً فأجلاً !

نطلق على هذا الموقف التفاؤل الديني .

ولا يتعد هذا الموقف ، تفسيراً تفاؤلياً لانتصار الحق النهائي ، لا يتعد كثيراً ، من زاوية عمله على قضايانا المهمة ، عن التفسير الذي يقدمه أو يمكن أن يقدمه ، النظام الهيجلي ، توضيحاً لموقف متفائل هو أيضاً من انتصار الحق ، - وعلى الخصوص من زاوية إيمانه بالديالكتيك عملية يتوسلها تاريخ العالم لعرض محتوياته بصفته « محكمة العالم » وباعتباره « للدولة نشرأ لما خفي من جوهر المطلق » .

ونطلق على هذا الموقف التفاؤل الكوني التقدمي .

ولا تتغير الصورة ، منهجياً على الأقل ، عندما يربط الديالكتيك تطور التاريخ الانساني بالمادية الملحدة . ذلك لان الضمانة التي كان يقدمها الله « في الفكر الديني تحقيقاً للعدالة ، وإن بعد حين ولأي كبير ، يصبح من مهمات الديالكتيك . ذلك لان إحدى مقوماته الأساسية - وهي ثلاثة (1) - هي التقدمية - هذا طبعاً إذا ربطنا بين مفهوم « التقدم » وتحقيق « العدالة » .

ونطلق على هذا الموقف التفاؤل الديالكتيكي المادي .

إن فكرة الالتزام ، وهذا من جملة حسناتها ، تنقل المسؤولية الاختبارية من على عاتق مفهوم ميتافيزيقي الى عاتق الانسان الملتزم . وإذا كان بإمكان الملتزم أن يتكبد على دعامة ميتافيزيكية إذا أراد ، يظل من الاهمية بمكان أن يتحمل الملتزم مسؤولية تحقيق الحق . هذا عدا عن أن الالتزام ، ومنهجياً على الأقل ، يتجاوز صعوبات اللجوء الى الميتافيزيكيات . هذا يعني أنه ، وبكلمات منهجية ، وربما أدق وأوضح ، يجعل الالتزام السؤال فيما يتعلق بصحة هذه الاعتقادات أو بخطئها سؤالاً غير ذي بال . صحت أم لم تصح تبقى مسؤولية الانسان الملتزم المجابه لمسؤوليات حياته هي هي ، أي ربط الحق بالواقع .

(1) ونعني بها الصلح بين قوتين متناقضتين ، الصلح الذي ينشأ عنه التقدم .

ومن هنا يجعل الالتزام الإنسان ، وبصورة مباشرة ، مسؤولاً عن تحقيق العدل واقعاً معيوشاً . بالاحرى ، فقد اختار الإنسان الملتزم هذه المهمة حين قرر ، إذا كان ارتأى أن يقرر ، إعتماده القانون الطبيعي الجديد موجهها تصرفاته . فقد شد المطلق ، مثل العدل ، وبالتالي وللمنطق ذاته ، الحقل الميتافيزيكي بكامله ، الى عالم الاجتماع والطبيعة فجعل محاكمة قضايها في متناول يده .

ومن هنا يعاد النظر في صيغة الاعتقاد الشائع : « الحقائق لا بُدَّ وإن تصبح واقعاً وإن تأخرت » . إذا عبرت هذه الصيغة عن « حتمية » في تطوير التاريخ ، فقد شابتها شائبتان على الأقل : الاولى ، أنها ، من زاوية منهجية تنطلق من التجريبية العلمية ، خطأ لا يجوز الاعتماد المؤتمن عليه ، والثانية ، أنها ، ولاعتمادها على حتمية قد تكون غخطفة وبالتالي نجية لآمال المراهنين على حصول نتائجها ، مصدر إغراء بالكسل والانكالية . ذلك لان الانسان بإمكانه ، تبريراً لتكاسله ، أن يعتقد أنه إذا كانت الامور ستنتهي « حتماً » الى تحقيق العدل واقعاً معيوشاً ، فلماذا الاهتمام بتحقيق هذا الامر ؟

أما من زاوية الالتزامية فيبقى على الانسان حق الجهاد لتحقيق هذه الغاية . ويبقى له شرف المحاولة حتى وإن لم يتحقق ذلك الهدف . عليه هو أن يقوم بواجبه عارفاً أن هذا لا يمدو كونه عنصراً من مجموعة من العناصر التي ينبغي أن تتوفر حتى تتحقق النتيجة المتبتغة . إن حصول هذه النتيجة بنجاح مرهون بعوامل عدة . مسؤوليته لا أن تنجح ، وإن كان للنجاح تبعاته ومغرياته ، بل أن يسهم في إمكانية جعل هذا النجاح أمراً تاريخياً وطبيعياً . وإذا تحقق النجاح أصبح تحقيقه مصداقاً لقول مأثور : « زيادة الخير خير » .

وهكذا ، وبدلاً من أن تمنّي النفس بتحقيق نجاح قد لا يحصل فيخيب أملك ، تبدأ بالقيام بمسؤوليتها ولتتأكد فتحقق الاكتفاء الذاتي المنبثق عن هذا العمل . ويتحقق هذا ، عدلاً ، بالقيام بالمحاولة . أما تحقيق النجاح العادل فهو مسؤوليته أوسع . وقد يكون لك بالتخطيط له مسؤوليات وإنجازات .

ومن هنا تصبح الالتزامية ، وخصوصاً في صيغة القانون الطبيعي الجديد ، فلسفة مواجهة مباشرة للمسؤوليات : تختصر الطريق ، وتستغني عن الدواور و بالتالي تقضي على فرص الإنكالية والكسل . وترفض التلكؤ بالقيام بالواجب وتجعل من التهمة المكيافلية بأن الغير سيتكبرون لو عودهم لك ، مبرراً مسبقاً لك حتى تغير أنت وعودك معه ، تهمة غير ذات بال - على الأقل على مستوى الالتزام الفردي . ومن هنا تصبح الالتزامية فلسفة توضحية أصلية في إطار تطوير الانسان والمجتمع معاً تطويراً يثرثب متطلعاً الى الافضل .

ب - إنتصار الحرية ليس حتماً في عالم كمالنا .

وإذا كان من الخطأ<sup>(1)</sup> الاعتقاد بأن حتمية ما تتحكم بمسيرة التاريخ ، وإننا لنسند مثل هذا الإتهام ، كان من الخطأ كذلك الاعتقاد بأن الحق سينتصر لا محالة<sup>(2)</sup> . عُنصرٌ مشترك بين الإثنين ( الخطأين ) هو افتراض الحتمية .

وهذا الافتراض هو بقية من بقايا العصور الوسطى في تكوين الذهنية . وتسهم العقلية الوسيطية على الخصوص في تبرير الخطأ الثاني أو إذا فضلت في تغطية خطئه عبر الاعتقاد بأن الله يسيّر التاريخ . ولأنه عاجل ومناصر للحق ، فمن الطبيعي أن ينتصر الحق في النهاية .

وحتى في العصور المعاصرة والحديثة يصح هذا الاعتقاد - بمعنى أنه يتمتع بانتشار واسع وبمعنى أن هذا الاعتقاد في إطاره الديني له ما يبرره . يبقى من هذه الزاوية تساؤل عرج ، ومبعث التركيز على الدقة التي يشجعها وينميها الأسلوب العلمي . هذا التساؤل هو متى ؟ إذا كان للحق أن ينتصر في النهاية ، فمتى تكون هذه النهاية ؟

حددها وتنتقل من الإطار الديني أو الميتافيزيكي الى الإطار العلمي .  
ويلزم الخطأين المذكورين سابقاً خطأ ثالث .

« وإذا كنا نعاني اليوم مثل ما تعانيه كل الأسر المهجرة من بيوتها المهتمة . فنحن نعرف أننا جزء من مأساة الحرية اللبنانية التي لا بد أن تنتصر »<sup>(3)</sup>

ليس هنالك ضامن بأن الحرية ستتنتصر حتماً . قد لا تنتصر . وإذا ما اجتمع الحق والحرية عبر الالتزام كثرت إمكانيات نجاحهما معاً . ولكن ، وهذا هو المهم ، مع ذلك قد لا ينتصران . تظل إمكانيات إخفاقهما هاجساً مبرراً . وذلك لتعدد العوامل التي ينبغي أن تتساند حتى يتم النجاح ، ولعدم مقدرة الإنسان على التحكم بها جميعاً .  
المطلوب من الإنسان أن يسعى وليس المطلوب منه أن يتحقق مطالبه<sup>(4)</sup>

---

(1) نعتي الخطأ على الصعيد العلمي التجريبي لا على الصعيد الميتافيزيكي أي حقل ما وراء التجارب والاختبارات العلمية .  
(2) سليم اللوزي ، واحترقت الحوادث عندما احترقت بيروت ، الحوادث المجلد 1144-45 ، الجمعة 13 تشرين الأول سنة 1978 ، ص 7 ( التوكيد لنا ) .  
(3) « على المرء أن يسعى إلى المعالي جهده وليس عليه أن تتم المقاصد » . فهل كان القتيبي « عندما شعر بهذا البيت ، عارفاً بمضامينه العلمية وحدوده الفلسفية ؟

الموقف الثاني: يتبنى النظرية القائلة بأن الرادع الداخلي هو الأقوى والاضمن لتنفيذ الانسان ما يعرفه ويلتزم به. (الدافع الداخلي أقوى وأضمن من الرادع الخارجي).  
قد يكون التفكير الانساني عرفاً هذه الحقيقة. ولكنها لم يعطها ما تستحق من اهتمام. يبين على هذا فلسفة القضاء في العالم أجمع - انها تتكل على الردع الخارجي.

ولكي لا نفوس بحكمنا على عدالة هذه القوانين نذكر انها كانت تحمي رعاياها جيداً وتضمن لهم حقوقهم في ملكياتهم. وكان تنازهم الكبير لها كان له ما يقابله. ولعل هذا التشدد بالمعقوبة الذي رأينا فيه ظاهرة تقشّف، كان الشرط الأهم لبناء مجتمعات منضبطة نراها اليوم من زوايتها التاريخية البعيدة عنها مدنيّات ناجحة كانت في أساس الحضارة الإنسانية الحالية. وسواء كان العقاب ثارياً أم عدالة فهو وحده كان ولا يزال الرادع الأقوى من اقتراف الذنب في المجتمعات المتمدنة ذات التشريع للتوازن كما في المجتمعات البدائية التي لا تتعامل بغير العنف ورد العنف ومقياسها الأسهل للعدالة هو الحياة والموت والتعذيب الجسدي» (3)

إن القصاص أو الجزاء هو نصيب الذين يتخطون ما يحده القانون. عملياً قد يتحاشى هؤلاء العقاب التي ينص عليها القانون، خصوصاً إذا توصلوا الى رشوة القاضي أو الضغط عليه حتى يسخر ضميره أو تمكنوا من تجميد أحكام القضاء ضدهم. وهذه ظاهرة تستشري في المجتمعات المتخلفة. ونعرف قصصاً كثيرة عنها في العالم العربي عامة وفي لبنان بوجه خاص. إنها توجد في جميع المجتمعات بدون استثناء وإن بنسب متفاوتة ودرجات مختلفة.

#### (1) وهناك مثلاً حديثاً على ذلك

«والايمان نسج حي في النهج الفكري للسادات بحيث نجده يظهر من حين لآخر في كل كتاباته كالنغمة الرئيسية في السيمفونية، مما يجعل الفكر الأخرى الملازمة لمفهوم الايمان عنده مجرد تنويعات جانبية على النغمة الرئيسية. يقول في حلقة من سلسلة «صفحات مجهولة من كتاب الثورة» في «الجمهورية» في 20 ديسمبر 1953 مؤكداً أن الايمان هو المخرج الوحيد من الحيرة التي كان المصريون جيماً يعيشون فيها قبل الثورة:

«نظر الفريق عزيز المصري الي في عزيمة شابة، وقال:

لقد كان نابليون في السابعة والعشرين من عمره فقط... كان مثلك هكذا شاباً صغيراً... ولكنه استطاع أن يكون في تلك السن المبكرة نابليون القائد. واستطاع أن يقود بلاده وجيشه، ولم يكن يتلقى توجيهاً من أحد...

وبعد لحظات قال في عقم:

- التوجيه الوحيد الذي كان نابليون يستلهمه في كل خطواته، هو الايمان الذي كان ينبعث من نفسه... فليحسوا نحن الايمان ولا نعتدوا على أحد. الا على أنفسكم...»

وكان لكلمة الايمان في نفسي رنين خاص عميق...»

أنور السادات وفقاً للتأصيل الفكري. دار المعارف بمصر، 1975، ص 69. (التوكيد لنا)

لإننا صرح هذا الوصف لحالة نابليون، كان دليلاً على ما ندعو إليه. حتى وإن لم يصحح على نابليون غلطنا واثقون من أن الباحث من دلائل تدعم موضوعتنا هذه بين تلافيف التاريخ سيجد أكثر من بيئة تشفي غليله.

(2) الدكتور يوسف الحوراني، «فلسفة القوانين في الحضارة البابلية» بيروت، السنة الثانية المجلد الرابع، «تشرين الثاني» سنة 1980، ص 48. (التوكيد لنا).

إذا دلت هذه الاعمال المستهجة على شيء ، فإنها تدل على أن الفلسفة التي تستند إليها سياسة التشريع في العالم كله - واهم عناصر فيها الاستناد والتركيز على الرادع الخارجي - إن هذه الفلسفة غير صالحة . على الأقل ، تدل على أن المأمول من نتائجها من قبل المصلحين الاجتماعيين لم يتحقق - أى القضاء على الجرائم والفساد الاجتماعي .

وربما كان التركيز التقليدي على الرادع الخارجي نتيجة لاعتبار هام يقود في ذلك الاتجاه : إن عدم إطاعة القانون هي المشكلة الاجتماعية السياسية لا إطاعته . بكلمة ثانية من يطيع القانون - عفواً أو خوفاً لا فرق - لا يخلق مشكلة إجتماعية ولا يتسبب بأحداث خضات تستدعي للمعالجة .

من هذه الزاوية ، يثار سؤال يطن نقداً ضد القانون الطبيعي الجديد : هل يكون هذا القانون ضماناً كافية للحيلولة دون وقوع مثل هذه الاعمال المشاغبة الاجتماعية ؟ الجواب سهل وبسيط . كلا . إنه قانون يتميز عن سابقه بكثير من الحسنات . ولكنه ليس بضامن مكفول مئة بالمئة ضد جميع التصرفات المنافية للاجتماع السليم . وبعد كل بحث وتدقيق يخضع هذا القانون ، في تنفيذه ، لطبيعة الناس الملتزمين به ولظروفهم ومصالحهم وجميع الاعتبارات المتعلقة بهم وبالاعمال ذات العلاقة بالقانون الطبيعي .

ليست هنالك ، بكلمات ثانية ، حماية في تنفيذ القانون الطبيعي بمعنى أن من يتناه يضطر لعمل الخير دائماً وأبداً دون أي اعتبار للظروف العامة وخصوصاً - للأشخاص الذين يتعامل معهم الملتزمون . لا نريد أن يصبح الإنسان آلة - وإذا كانت هذه من نتائج الالتزام فيصبح رفض الالتزام أبقي لنا وأفيد .

ولما كانت الحتمية غير ذات معنى ، بمعناها الأضيق من السببية ، في الاجتماعيات ، وبالتالي ، ومن باب أولى ، في السياسيات ، أصبحت إثارة السؤال تعبيراً عن جهل في ما يتعلق بفلسفة العلم وسقطت ، لذلك ، قوته نقداً للقانون الطبيعي مبطناً كان هذا النقد أم مفصوحاً . بكلمات ثانية ليست هنالك ضمانات بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة في العلوم التجريبية جميعها - ولا يستثنى من هذا الحقل السياسي - فمن طلب ضمانات في هذا المجال عرض نفسه للنقد . فبينما كان يعتقد ، جهلاً ، وخطأ ، انه يوجد إنتقادات يطال إمكانية ، ومدى نجاح ، تطبيق القانون الطبيعي الجديد ، نرى أنه ، بناء على اعتبارات منهجية وفكرية ، هو الذي ينبغي أن يُلام لإثارته سؤالاً لا يصح أن يُثار .

ومن قال أن كل سؤال يستحق ، وعلى علته ، أن يجاب عنه ؟

من هنا أصبح الالتزام المتبادل شرطاً جوهرياً لتطبيق القانون الطبيعي - عل الصعيد الاجتماعي .

ومن حسنات القانون الطبيعي الجديد ترويضه للطبيعة الانسانية - محاولة جعل النسبة المثوية بين العناصر الشيطانية والدوافع الملائكية في الانسان تميل نحو الافضل : نحو الاخذ بنسب الكمال .

هذا اعتراف ضمني بأن عنصر الفساد في العالم ربما كان أقوى جذوراً مما يقدر

الانسان على قلعه . ولكن ينبغي أن يعطى الانسان الفرص وأنسبها حتى يقوم بعملية القلع هذه . هل ينجح ؟ وهل يتوق ؟ هذه أسئلة تجريبية لا يصح الحكم المسبق عليها . وكل معالجة قبلية لها لا بد وأن تتعثر . ولكن الحكمة الواقعية تقتضي الاعتراف بأن عملية إستئصال الشر من نفوس الناس ليست بالامر السهل .

وقد حاول المصلحون الاجتماعيون عبر الحضارة الانسانية وتاريخها الطويل جميع الوسائل المستندة الى الرادع الخارجى . وأهم هذه الروادع الدين ، والأخلاق المدعومة بالدين والقانون وغيرها . وماذا كانت حصيلة هذه المحاولات ؟ والتهديد والوعيد باليوم الآخر وبحساب الدينونة وبمواجهة الديان - ظلما حاول الانسان أن يسخرها لمصلحته وبشتى الطرق ؛ بالرشوة ، وبالتمسك ، وبالتوبة ، وبطلب الغفران الخ ؟

لهذه الاعتبارات عبر متعددة ومحامل كثيرة التشعبات وجميعها تستدعي الدراسة الرصينة والبحث المستفيض . سمنا من هذه الآن واحدة فقط : ان الانسان الفرد ، ما لم يتوفر لديه الاقتناع الكافي بمحاربة الفساد ، تظل جميع الروادع الخارجية ذات فعالية محدودة في كبح جماحه في ركوب موجة الفساد هذا .

قلنا أنه حتى ولو توفرت له القناة فهذه وحدها لا تكفي لمحاربة الفساد محاربة قاضية وشاملة . ولكنها تبقى ، على كل حال ، أفضل من عدم توفرها . والالتزام بالقانون الطبيعي الجديد هو خير ما يوفر هذه القناة - وذلك على الصعيدين : النظري والعمل .

#### أ - التمييز بين الجوهر والظاهر ( العرض )

وما يصح عن المطلقات منهجياً ، وبالتالي موضوع بحث مسؤل ، يصح كذلك على الجوهر . إن قيمة الجوهر من زاوية نظرية علمية في المعرفة هو ما يظهر منه للعيان أو لمقاييس الحكم المسؤل - وهكذا تصبح أهمية الجوهر عملياً ما ينتج عنه ( عن وجوده أو عن افتراض وجوده ) إختبارياً . وهذه تبقى مسؤل ولية من يلتزمون به مبدأ حياً .

#### ب - الالتزام والالتزام :

لا بد لمفكر سياسي مسؤل يعالج النظرية السياسية من التطرق - بشكل مباشر أو غير مباشر - الى مسألة الالتزام السياسي . كما وأنه لا يمكن لمواطن مسؤل أن يعيش بمعزل عن مشاكل مجتمعه والمشاركة بتحمل المسؤل وليات العامة - مهما ضؤل إسهامه فيها . هنالك من يزعم في عهدنا هذا بأن عهد الايديولوجيات العقائدية قد انتهى . ان هذا الامر مشكوك بصحته . حتى ولو انتهى عهد الايديولوجيات السياسية يظل البحث بمسألة الالتزام السياسي - الالتزام الذي يرتبط بالعقائديات - مسألة ذات شأن لدى الطلاب

الجامعيين وعلى الاخص اولئك الذين يتخصصون في الدراسات السياسية .

#### i - الالتزام :

فما هو الالتزام السياسي ؟ وما هو الالتزام السياسي ؟

إن الالتزام لغة هو نوع من الاكراه . أما الالتزام فهو في الاصل عملية تقريرية . وإذا لازم الالتزام ضغط أو تهديد بالضغط ، فإن الالتزام أمر قد يتحرر من جميع أساليب الضغط . وبينما يفترض الالتزام وجود فريقين : أحدهما يقوم بعملية الضغط هذه ، والآخر يخضع لهذا الضغط ، فإن الالتزام لا يتطلب سوى وجود فرد مواطن واحد . وهكذا فيكون الالتزام عملية خارجية ، بينما يكون الدافع الاساسي والكافي للالتزام داخلي .

فالالتزام هو عملية سياسية أو قانونية بينما الالتزام هو عمل أدبي أخلاقي . وبينما تلازم فكرة العقاب أو القصاص مفهوم ، الالتزام ، فإن الالتزام قد لا تربطه بهذه الفكرة رابطة .

#### ii - أركان الالتزام :

وإذا تطرقنا الى أركان الالتزام تبين لنا انها ثلاثة :

يقوم الالتزام في الاصل على ركن فكري عقلي . وهذا يعني أن الانسان المواطن الواعي والمسؤول يخضع المبادئ أو العقائد المهمة والاساسية التي تسيّر سلوكه الى نقد عقلي وتوضيح مفصل . وإذا اتفق انه انتهى من دراسته هذه بقبول ( أو برفض ) مبدأ معين على أنه صحيح ومسند يكون بذلك قد وفى بشرط من شروط الالتزام .

صحيح أن كثيراً من المبادئ الأولية التي تسيّر سلوكنا السياسي - مثل مساندة العدالة ، وقول الصدق ، والعمل على تحسين أوضاع المجتمع الذي نعيش فيه ، ومعاربة الفساد ، والسعي وراء السعادة ، وخدمة المصلحة العامة - هي أمور قد نعمل بوجي منها بالرغم من أننا لا نخضعها شخصياً للدراسة المسؤولة . ولكن هذا لا يعني انها تطبق من قبل مجتمع ما بمعزل عن أية دراسة . والأهم من ذلك هو أن هذه المفترضات العامة للحياة الاجتماعية هي مواضيع بحث مسؤول لذوى الكفاءات بينما . فليس من محرم للتعرض لها بالبحث والمناقشة خصوصاً في مجتمع مثقف وحر .

ولما كانت تلازم هذه الدراسة صعوبات جمة فقد رأى البعض منا تفويض البعض الآخر بالقيام بهذه الدراسات . ويساند هذا التحايل على صعوبات الحياة المتعددة المتشعبة

(1) تراجع لتطور هذه الأركان دراسة لنا بعنوان : الأخلاق والمجتمع .



الاطراف والمناحي مبدأ تقسيم العمل كما يسانده مبدأ الكفاءات .

وعلى كل حال قمنا بعملية الدراسة هذه بأنفسنا أم بتكليفنا قوى الكفاءات والرغبة منا تبقى هذه الدراسة من أركان الالتزام الاولية . إن الالتزام الذي لا يستند الى مثل هذه الدراسة للمبادئ التي تبناها الملتزم هو عملية ناقصة . ونميل الى رفض تسميته بالالتزام . فالالتزام إذن يبدأ بعملية دراسية تحليلية منتظمة للمبادئ الملتزمة . وهذا هو الركن العقلي أو الفكري للالتزام . وبدونه لا يكون التزام واع .

أما الركن الثاني للالتزام فهو الركن الارادي<sup>(1)</sup> . كثيرة هي النظريات الصحيحة التي تُعرّف . ولكننا لسنا ، لذلك فحسب ، نعد ملتزمين بها . فزيادة عن معرفة صحة مبدأ ما يلزمنا أن تقتنع بقيمته وأهميته للحياة الاجتماعية - أو على الأقل لحياة المواطن الملتزم . إن هذا التقرير الارادي الذي يربط بين صحة المبدأ المدروس وقيمته أو أهميته لحياة الانسان - كفرد أو كعضو في مجتمع - هو الركن الارادي أو المعاييري للالتزام .

ولما تفاوتت قيم المبادئ المعروفة ، ولما قصر باع الكثيرين منا عن تطبيق جميع المبادئ ذات القيمة الاجتماعية أصبح من الضروري - لأسباب عملية تطبيقية أن يختار أحدنا بعض المبادئ المعروفة ذات القيمة الاجتماعية لتكون منارة إختيارية في الحياة . وعلى الغالب يُختار هذه المبادئ بنسبة علاقتها بظروف الشخص المختار وعلى ضوء قيمتها الانسانية أو المنفعة أو الاخلاقية . ومهما كانت الاسباب التي تدعو الى اختيار بعض هذه المبادئ من جهة بعض الناس - وتختلف هذه الاسباب باختلاف الظروف والأشخاص والثقافات والعصور - فإن الالتزام لا يتم الا بعد أن يتم هذا الاختيار وبعد أن يعاهد الانسان نفسه على تطبيقها . وبهذا الوعد الذي يقطعه الانسان لنفسه في الاصل - وإذا كان ديناً لأربه ، وللناس ، إذا أراد نشر هذا الالتزام على المعترين - تنتهي عملية الالتزام وتتم شروطها . ويظل هذا الوعد غير ذي فائدة ما لم يربط بين الركنين السابقين عملية الالتزام وركنه الثالث - الركن العملي . هذا يعني أنه يربط بين ما يعتقد الملتزم بصحته ( الركن الفكري ) ، وبين ما يهدف الى تحقيقه ( الركن الارادي أو المعاييري ) ، وبعد ، ولهذا يسعى جاهد أعلى غرسه افعالاً ملموسة ومحسوسة في عالم الواقع ( الركن العملي ) .

(1) ليست قضية واضحة ما إذا كانت هنالك قضية فلسفية أو علمية بين هذا القول والقول التالي :

« ما يجب أن يكون هو من باب الأداة لا من باب العقل »

(2) الدكتور كمال يوسف الحاج . - الفلسفة في الحياة السياسية والعقلانية المعاصرة ، الجزء السادس ، المجلد الثاني ،

حزيران ، 1971 ص 54 .

وإذا اتفق أن تلكا إنسان بالقيام بمسؤوليات هذا الالتزام تعرض لتبكيك الضمير أو لغضب الرب أو لاحترار الناس العارفين بهذا الالتزام - هذا إذا لم يكن لديه مبرر متعارف على قبوله يسوغ هذا التلكؤ .

وواضح أن الالتزام يقبل بشرط كانت المميز للمطالب الأخلاقية ، نعني الشمول<sup>(1)</sup> .

ويظهر أن الرئيس الأميركي السابق جيمي كارتر يستغل هذه الصفة بالذات ، في المقتبس التالي ليستعدي جميع مناصري الحرية في العالم على النظام السوفياتي :

« يهاجم الرئيس كارتر محاكمات السوفياتيين المنشقين أناتولي شتارانسكي وألكسندر غيتنز بورغ باعتبارها هجوماً على جميع المؤمنين بالحرية »<sup>(2)</sup>

ولما كانت هذه الروادع جميعها لا تفترض القصاص المادي بل تنحصر في نطاق المعنويات فقد قلنا أن الالتزام هو أمر أخلاقي معنوي في الاصل .

أما الالتزام فهو قانوني سياسي لانه يتعدى هذا النطاق المعنوي الى عملية الاكراه المادي وبالتالي الى القصاص المادي .

### ج - ضرورة الالتزام :

وهل الالتزام السياسي ضروري ؟

منطقياً كلا . أما تاريخياً وعملياً نعم<sup>(3)</sup>

إن افتراض وجود مجتمع منظم يعيش فيه كثير من الناس وعرف كل مهم واجباته وحقوقه فلا تنشأ خلافات ولا نعم الفوضى هو افتراض لا يشوبه أي تناقض . فهذا المجتمع إذا اتفق ووجد هو مجتمع لا ضرورة فيه لوجود الالتزام . إنه المجتمع الأمثل . ولكن في مثل هذا المجتمع تنتفي السياسة<sup>(4)</sup> .

هذا ما عنيناه عندما قلنا أن الالتزام غير ضروري منطقياً .

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1969 ، بحث : « الالتزام » .

(2) إذاعة لندن ، نشرة أخبار الساعة السادسة من صباح الخميس 13 تموز 1978

(3) راجع كذلك النهار ، الخميس 13 / 7 / 1978 ، ص 12 .

(4) هذا في إطار التنظيم السياسي المعمول به وضمن اعتبارات تتعلق بالطبيعة الانسانية كما هي معروفة لدينا . ينبغي التنبيه الى أن نجاح الالتزام نجاحاً شاملاً وكاملاً يتقضى هذا الجواب .

(4) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 ، ص 7 .

غير أن هذا النوع من المجتمع لم تعرفه البشرية . ولا نأمل أن يصل الإنسان لدرجة من الكمال يصبح معها وجود هذا المجتمع واقعاً ملموساً<sup>(1)</sup> . إنه حلم جميل ولا شك غير أنه أبعد من بعيد في عالم الواقع . قد يراود تخيلات الفلاسفة والمفكرين المثاليين المتفائلين ، أما الواقعية في الاجتماع والسياسة فتستبعد حصول مثل هذه المعجزة من الإنسان الذي درست - عبر التاريخ - الكثير من مآثره الفوضوية وإحترامه غير المشروط للقانون ومبادئ العدالة ، ذلك الإنسان الذي ما تكاسل أبداً في إشهارها حروباً شعواء تلتهم بظاها الأخضر واليابس كلما ذر الشرقرنه ، والذي قلما ترد في إطعام هذه الحروب ذات اللظى المحرق أعز ما لديه - أخاه الإنسان .

على كل إن الظروف التي نعيش فيها وطبيعة الإنسان كما تعرفها الاختبارات التي مر بها البشر تقنع المتعاملين بالسياسة بضرورة الالتزام للتنظيم الاجتماعي .

فالالتزام إذن عملياً وتاريخياً هو أمر ضروري .

د - نوعا الالتزام - مشكلة سياسية أساسية :

وإذا قلنا بضرورة الالتزام في السياسة من الناحية العملية فهل يلزمنا هذا القول بقبول جميع أنواع الالتزام؟ إذا كان الالتزام ضرورياً فهل وجب علينا لذلك أن نقبل بمطلق الزام ؟ هل تساوى جميع أنواع الالتزام ؟ هل كل الزام مقبول ؟ الجواب نفى قاطع . ذلك لأن هنالك أنواع من الالتزام تهون - بالمقارنة معها - كل فوضى . فإذا لجأنا الى هكذا أنواع من الالتزام تهرباً من تلك الفوضى لصحّ فينا قول الشاعر : كالمستجير من الرمضاء بالنار . على كل إن دأرس التاريخ السياسي يلمس لمس اليد ليس فحسب نفى المفكرين السياسيين المسؤولين للقول بأن كل إلزام مقبول بل أيضاً تحمسهم القوي في الدفاع عن نوع معين من الالتزام - هذا هو الالتزام المبرر .

وهكذا تنشأ مشكلة رئيسية في الفكر السياسي ! ويذهب البعض الى القول بأنها المشكلة السياسية الأولى : نعني مسألة مبررات الالتزام السياسي . فلو كانت جميع أنواع الالتزام سواء لما كانت هذه المسألة ذات معنى . ولولو لم يكن الالتزام ضرورياً أيضاً لانتفت أهمية المسألة كذلك . إذن تقوم المسألة السياسية الأولية في سياق موقفين سابقين . ويجب على الدارس الواعي للسياسات أن يتنبه لهما : الموقف الأول هو الاعتقاد الواقعي بأن الالتزام السياسي هو أمر ضروري ، والموقف الثاني هو أنه لا بد من التمييز بين نوعين - على الأقل - من الالتزام : نوع مسوغ مقبول تصبح الطاعة معه أمراً ضرورياً ، ونوع لا يبرره

(1) ويعتبر هذا الاعتقاد تردداً للفكرة السياسية الأولى : إن لا غنى للسياسة عن القوة .

مبرر قد تصير الثورة عليه واجباً مدنياً . ومتى عرفنا هذين الموقفين برزت عندنا أهمية السؤال : ما هي مبررات الالتزام السياسي ؟

ومن هذه المبررات القانون الطبيعي . بالأحرى هو المقياس والاساس لعملية التمييز بين الالتزام المبرر وبالتالي المقبول وبين الالتزام غير المبرر وبالتالي المرفوض .

#### هـ مقياس مدنية :

وهل يمكن أن تقوم حالة يصبح فيها التمييز بين الالتزام والالتزام أمراً غير ذي فائدة عملية ؟ إن بعضنا ولا شك في بعض الاحيان قام بأمور ملزمة مع أنه قام بها بشكل عفوى وتلقائي يوحي بأنه كان يقوم بها حتى ولو لم يكن من يلزمه بذلك . هذه حالة معروفة لدى الذين يخضعون لإختباراتهم الحياتية وتجاربهم الاجتماعية للمراقبة الواعية والتحليل الدقيق . إن الذين مرّوا بمثل هذه الحالات يتفهمون برهاناً قاطعاً على أن الاصطراع بين ما يتطلب الالتزام وبين ما يكفي بالالتزام من الحياة الانسانية هو في الواقع دلالة على حالة إنسانية تقف بعيدة عن حدود الكمال قاصرة عن بلوغه . فلو كان الانسان كاملاً ولو كان كماله يتعدى معرفته الكمال الى إمكانية تطبيقه في الحياة ، لما كان الالتزام ضرورياً أبداً ولا يكفي بالالتزام .

على كل يصحّ أن نأخذ هذا المبدأ : مبدأ تحقيق الشروط التي لو توفرت لانسجمت معها مطالب الالتزام ، ومتطلبات الالتزام ، معياراً نقيس به مدى نضوجنا المدني وتبلور مسؤ ولياتنا المدنية . فكلما اقتربنا من هذه الحالة التي ينعدم معها التمييز المهم بين الالتزام والالتزام كلما تقدمنا في سلم المدنية الايجابية . كما كنا نتمنى مثلاً أن يطيع المواطن القانون بطريقة يوحي معها بأنه حتى لو لم يكن هنالك قانون لكان فعل ذات الشيء الذي يقوم به طاعة للقانون . كم كنا نتمنى أن يقوم التلميذ بواجباته المدرسية والاجتماعية بطريقة توحى بالمسؤولية وتستوحي النضوج الاخلاقي فتم هذه الواجبات من جهته لأنها ذات قيمة إجتماعية أخلاقية سيان طلبها القانون أم لا ؟ نعم إن هذا الامر المثالي يتطلب لتحقيقه كثيراً من الاستعدادات . فهو يتطلب مثلاً أن يكون القانون عادلاً وواعياً كما يتطلب أن يكون المواطن مسؤ ولا وواعياً . ولهذا أصبحت التربية المدنية والدراسة الجامعية من الضروريات . وإنها بقدر ما تساعدنا على تحقيق هذه الغايات بقدر ما تكون أصيلة . وسيماً وراء هذا الامل وبناتظار تحقيقه يوماً نعود فنناقش بعضاً من الاسئلة الاولى والاساسية في تاريخ السياسة . وإذا اقترحنا القانون الطبيعي الجديد في إطار الالتزامية فإننا نفعل ذلك لتمهيد الطريق لتحقيق ذلك الامل .

الموقف الثالث : يتبنى هذا الموقف المدرسة التجريبية يدعمها الأسلوب العلمي والمنهجية المؤتمنة وسائل تساعد الانسان من التثبت من صحة مواقفه وسلامتها .

وكثرت محاصيل هذه المجموعة من الاعتبارات المنهجية - نركز هنا على تلك التي لها علاقة مباشرة بالقانون الطبيعي منها .

### أ - المطلقات

ولما كانت كل معرفة لكل أمر عملية نسبية ،<sup>(1)</sup> أصبح بحث المطلقات خارج بحث المنهجية المؤتمنة .

وهذا يعني أن القانون الطبيعي ، مطلقاً ، لا يصح أن يصبح موضوع مناقشة . ذلك لأن هذا يجعل القضية الدائرة حوله قضية وهمية - قضية لا يمكن التوصل الى موقف حاسم بالنسبة لها - أصحححة هي أم غير صحيحة .

هذا يعني كما يدعي التحليليون (Analysts) والمنطقيون الوضعيون (Logical Positivists) ان هذه المطلقات غير ذات معنى موضوعي . يمكن أن تصبغ المطلقات ذات معنى بهذا المعنى .

### كيف ؟

أن يتبنّاها المقتنعون بها والذين يريدون حقاً أن تكون لها مفاعيل إجتماعية - أن يتبنّاها هؤلاء كفعل إيمان . هكذا تكون هذه المطلقات لا موضوع مناقشة ولا موضوع إثبات ، الامرين اللذين لا يمكن القيام بهما ، منهجياً ، بطريقة قوية وحاسمة .

وإذا أخلص هؤلاء ، لتلك المطلقات ، فإنهم حتما سيفرسون جذورها في أرض الواقع الاجتماعي . وعندها ستصبح تلك المطلقات ، بمفاعيلها وتنتاجها ، ذات تأثير بمجرى التاريخ الانساني ويقدر ما لمتبنيها من تأثير وفعالية .

### ب - التمييز بين وصف الواقع والتعبير عن إرادة (أو) التقرير الارادي

وللمنهجيات تأثير على معالجة مسؤولية للقانون الطبيعي عبر طريق ثانية . إنها تميز بين وصف الواقع وبين التقرير الارادي في الصيغ المقبولة لتراكيب لغتنا<sup>(2)</sup> .

وتضع التقرير الارادي في إطاره الصحيح ضمن الحقل السياسي عامة بالربط بين

(1) ملحم قربان ، للمنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيّدة ومنقحة ، بيروت ، 1969 ، دار الطليعة ، ص 127 .

(2) المرجع ذاته ص 118 . غير أن الفاري يرى مثلاً أروع في المنهجية والسياسة للمؤلف ، طبعة ثالثة ، مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع : « التشريع والذهنية الحضارية »

هذا التقرير الارادي من جهة وبين غاية السياسة : أى تغيير الواقع القائم ليصبح واقعاً انسب وأفضل ، من جهة ثانية .

ولا تقتصر حسناتها على هذه . إنها تهيم بهذا التمييز بين وصف الواقع والتقرير الارادي ومن ثم الاصرار على أهمية التقرير الارادي في السياسة ، للتقديم للالتزام . ولا يخفى ما لهذا المفهوم من أهمية بالنسبة لفلسفة إجتماعية تدعي انها تصح أن تكون بديلاً لأبرز عقائدات العصر .

ولا يخفى ما لفكرة الالتزام من أهمية منهجية - إنها تجعل المعالجة المنهجية المسؤولة جزءاً من تأدية رسالة .

### ج - رفض التمسك بالتأكد من المعرفة قبل المجازفة بتطبيقها عملياً

كما يسدّ الالتزام ثغرة فتحتها فلسفة العلم الحديث في نظرية المعرفة المعاصرة . إنها بينت انه ليست هنالك فعلاً نظرية عملية صحيحة مئة بالمئة ومؤكدة بما لا يرقى اليه الشك . وكان التقليد في الحضارة الانسانية هو السعي وراء الموثوق من المعارف ، على الأقل تلك التي تستند إليها مغامرات الانسان الحيائية العظمى . فكثيرون هم الناس الذين يتبجحون وهم يتصرفون بوحى العقلية الوسيطة ، بأنهم لا يقومون بمشروع هام الا إذا تأكدوا من نجاحهم فيه بما لا يرقى اليه الشك . فإذا كانت أفضل معارفنا ، العلوم

(1) ملحق بربان

أ - الحقوق الاسكنية ، بيروت ، طبعة 1969

ب - « الاخلاق والمجتمع » ، بيروت ، 1974 ، ص 14 .

ج - للمنهجية والسياسة ، مرجع مذكور سابقاً ، عدة مواقف .

(2) - للمنهجية والسياسة ، ص 73 .

(3) « ان التأكد من القوانين يتضمن تحملاً على العقل ، بمقدار ان العقل فيها تسانده السلطة وحدها . وهذا يجعلنا نشعر بصعوبة اطاعة القوانين في اختياراتنا ، ومع هذا نحن مضطرون على اطاعتها لانها مؤكدة » .

(Vico, Scienza, Nuovas Seconda) CXI and CXII Quotodim D'Entrée, Natural Law, p. 118).

« ان الفقيه القانوني (The Jurist) هو رجل التأكد والتفتة (Certum) . . . . غير ان تأكده لا يمكن الا ان يكون نسبياً بالمقابل مع . . . »

« قد تنشأ قيم جديدة تحدى النظام القائم وتصبح مطالبة بالاعتراف بها . وتوجد ايضا أنظمة قانونية مغايرة تستند الى مفروضات مختلفة وتؤ من نفسها انخلاص بعض الناس . وقد تكون ايضا الثقة للزكاة بنظام قانوني معين غير منصفة او منافية : إذ ان النظام الاكمل والانيق للقوانين لا يقدر ان يستيق معرفة جميع ما يمكن ان يطرأ في حالات . ومن هنا نشأت ضرورة الاشتغال على مبادئ القانون العلمية « اساساً للقرارات في بعض القوانين المدنية » .

ومعنى هكذا حالات انها تجعل المراسل المتنبه واعياً بالم حدود الثقة والتأكد . ومن هنا تصبح ادعاءات القانون الطبيعي مقلقة له . هذا يجعله يتأكد من الضمان للتبادل والمستمر بين القواعد والقيم . ويغير هكذا على الاعتراف بأن الاسس الاصلية للقوانين وصوابها التي تكمن في القيم التي تجسدها وفي هذه القيم وحسب (الملاحق)

الطبيعية الدقيقة ، وحتى على صعيد المعرفة والنظرية وحسب لا تستطيع ، شرعاً أن تدعي هذه الدرجة من الوثوق والتأكد ، فكم بالحرى مشاريعنا العملية ١٩

هكذا يصبح قدر الانسان المعاصر أن يغامر ، حياتياً ، لا على أساس المعرفة الموثوقة والمؤكدة ، بل على أساس الاحتمالات - التي بدورها تقوى وتضعف حسب العلم والنظرية أو الحقل - ولكنها تبقى محتملات وحسب .

١ - بالنسبة لمفهوميها ( اسمها ) وصحة إنطباقه أو عدم إنطباقه على « المسمى » .  
د - الحرية :

٢ - بالنسبة لدعما علمياً<sup>(٢)</sup> وتفسيرها تفسيراً يتحاشى الوقوع في فخ التضليل الايديولوجي<sup>(٣)</sup> .

الموقف الرابع : يستند الى الركن الموضوعي في المعرفة، ويدعم المعرفة بالارادة الالتزامية

وكان للمدرسة التحليلية في البحث ، وخصوصاً كما يعبر عنها ت . د . ولدن في كتابه لغة السياسة (T.D.Weldon, The Vocabulary of Politics) تأثيران مهمان على صيغة القانون الطبيعي الجديد . وإنه لتحصيل حاصل ان ت . د . ولدن لم يكن يقصد بمعالجتها السياسية أن يوصل الى هذه النتيجة . مسؤ وليفذلك تقع على عاتقنا<sup>(٤)</sup> .

ومن زاوية المدرسة التحليلية للتعابير السياسية توصل ولدن الى توضيح ، وبالتالي دعم ، الاستنتاج الذي أدت اليه المدرسة التجريبية بمساندة المنهجية المؤتمنة ، وزاد في ثقة الناس بهذا الاستنتاج ما حققه العلم الحديث من منجزات .

كان التقليد السائد في حقل المعرفة الانسانية أن المعرفة النسبية لا تستحق إسم المعرفة . وحتى هي ليست بمعرفة مطلقاً - في رأي البعض . وللهروب من هذا المأزق فتش الفكر الحضاري الانساني عن مطلقات - ومثل أفلاطون أشهر شاهد على ذلك - تشد المعرفة اليها فتبررها وتثبتها .

وبقي الفكر الانساني المتمدن يجذف بقارب العقل في خضم بحر المعرفة بطريقة يتهرب بها من النسبية النافية للمعرفة متشبهاً بحبال تربطه وتربطها بالمطلقات . ولم تصمد

(1) الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومفتحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 350 .

(2) والكلايدينال داتيلوا ، « أما اكراه أن نمنع من الحرية مطلقاً كما يقول سارتر . . . علينا إذن أن نحدد الحرية دون أن نبيدها . وكما يقولون حدود حريتي هي حرية غيري ( = ) » . النهار السبت 19 / 1 / 1974 ص 116 .

(3) ملحم قربان ، الواقعة السياسية ، دار النهار للطباعة والنشر ، بيروت ، 1970 .

( + ) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص 1409 وما بعدها .

( = ) راجع بحث هذه النظرية وكيفية تطبيقها في هذه المحاضرات ص 139 .

المطلقات ألام تسؤلات المنهجية المؤتمنة . والعلمية الرصينة واتباع التجريبية m أفضل وسيلة للتحقق من صحة الحلول لمشاكلنا الحياتية .

ونشأت مشكلة العصر في حقل اللغة ونظرية المعرفة .

كيف التخلص من النسبية المجادية دون الوقوع في أحضان المطلقات ؟ m

وجاء تدعيم ولدن ، والمدرسة التحليلية عبر تحاليل التعابير السياسية ، للموضوعية مفتاحاً للحل المطلوب للمشكلة المجابية ، وكان الاصرار على الموضوعية . وهكذا تكون التحليلية قد أسهمت بطريقة غير مباشرة بإرساء أسس الموضوعية أساساً للمعرفة الانسانية .

وكثرت حسنات التحليلية المقصودة . غير أننا لسنا بوارد بحثها هنا .

ولما كانت الموضوعية وحدها لا توفر شروط النجاح الكافية في المغامرات الاجتماعية عامة والمآثر السياسية خاصة أصبح من الواجب اللجوء الى ما يشحن صحة المعرفة بشعور الحماس المتوقد .

والتنبيه لهذه الظاهرة - عدم كفاية المعرفة الصحيحة سبباً للنجاح في العالم العلمي عامة والاجتماعي السياسي خاصة - كان أيضاً من تأثير الاعتبارات التحليلية لفاهيم اللغة ولموضوعات السياسة .

واستلهمنا النجدة هنا من معسكرين مختلفين : المدارس السيكلوجية الحديثة والوجودية .

كيف نحقق صحة المعرفة الصحيحة التي قد يغلفها صقيع العقل والمنهج معاً للمعرفة ولشاكل الناس الحياتية بلهيب العاطفة المتحمسة لعمل بطولي ما ؟

وتقوى أهمية هذا العنصر في إطار تصرف الناس - حسب قدرهم المعاصر - لا على أساس الثقة المؤكدة بل على أساس المعرفة المحتملة الصحة والنتائج .

وربما كان هذا أهم انقلاب في ذهنية العالم المعاصر بالمقابل مع ذهنيته الماضية .

---

(1) هانويل كانت ، نقد العقل الخالص (Critique of Pure Reason)

(2) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970 .



الموقف الخامس : ويتبنى التركيز على الوجود بصفته أولى منهجياً<sup>(1)</sup> وأسبق علمياً من الجوهر .

لقد ركزت الحضارات الدينية على أسبقية الجوهر الميتافيزيكية . وانطلاقاً من هذا التركيز نشأت عبر الحضارة الانسانية ، مواقف من الانسان ومواقفه .

إن الانسان جوهرأ هو إبن الله وبالتالي تظل كرامته مصونة ، بحكم هذا الجوهر ، حتى ولو نزل الى أسفل درجات الخطيئة . وعلى هذا الاساس إعتبر الناس متساوون وكان القانون الطبيعي الكلاسيكي ضامناً لهذا الموقف من الانسان ولهذه الطبيعة الانسانية .

وعبرت عن هذه المعتقدات كذلك ، مع غيرها بالطبع مما ينسجم معها ، جميع الفلسفات التقليدية .

وجاءت الوجودية لتقلب هذه الصورة رأساً على عقب . إنها قالت : بجميع مدارسها المختلفة وفصائلها المتباينة النظرات والاتجاهات ( إذ منها الملحد ومنها الدين ) بأسبقية الوجود على الجوهر . ومن هنا إسمها .

وبهذا المعنى نتبناها . ولكن يتحفظات هامة جدا .

نحن لا ننفي أسبقية الجوهر الانساني على الوجود الانساني الميتافيزيكية وذلك لاسباب منهجية محض .

إن معرفتنا بالوجود وبمظاهر الوجود أسبق لنا من معرفتنا بالجوهر . وهكذا فنحن ، وجوديون ، منهجياً إذا شئت أو علمياً أو مماشاة للمدرسة التجريبية وحسب . وقد يتبين في نهاية المطاف أن أسبقية الجوهر الميتافيزيكية هي الاصح . ولكننا الان ، وفي ظل المعارف المتداولة والعلوم المسندة ومبادئ المنهجية المؤتمنة التي نستخدمها وسائل تثبت من نظرياتنا ومواقفنا ، لا نقدر أن نحكم بهذه القضية . لذلك لا نأخذ منها موقف رفض أو تبني .

وهذا هو من أهم الاعتبارات التي تميزنا عن الوجودية .

غير أننا وبالمقارنة مع التحليليين (Analysts) والوضعيين المنطقيين Logical positivists لا ننفي مغزويتها . وهذامهم جداً .

ذلك لاننا ، وبذلك ، نفسح المجال لمن يتبنوها عن إخلاص وإيمان بأن يحاولوا غرس بنورها في ممارساتهم الاجتماعية والسياسية . هذا إذا كانت مواضيع إيمان حي من

(1) أما اتولوجيا فقد يكون الجوهر أسبق من الوجود .

(2) وإنما بفعلها هذا لترتكب خطأ التشريع للمنهجي .

لذنبهم . ونرى في ذلك المحك الأهم لمقدار إخلاصهم لها . فإن تناسوها تماماً فهم فعلاً لا يؤمنون بها . وإن لم يتناسوها كان إحترامنا لمواقفهم إحتراماً كبيراً .

ومن هنا تصبح أحكامنا على الناس ، ومنها كونهم متساوين ، من زاوية أفعالهم لا من زاوية ما ييشرون به وربما عن قليل لإخلاص . من هذه الزاوية يصح فينا وفيهم معاً قول هيفل أن عكمة التاريخ هي المحكمة .

ويصبح جوهر الانسان المصدر لاعماله وأفعاله . وعن طريق هذه الافعال والاعمال نتعرف على جوهره . عن طريق ظاهرات وجوده نتمكن من الحكم معاً على جوهره وعلى قيمته .

الموقف السادس : ينطوى على الاعتقاد بصحة النظرية (1) الفائلة بأن « قيمة الانسان في عالم عادل ما أنجز »

ومن هذه الزاوية تصبح قيمة الانسان ، جوهرأ ، من صنع يديه . وهكذا يكتسب الانسان قيمته بعرق جبينه . ويتقل الانسان من عهد تكون قيمته فيه هبة - وإن سبواية - الى عهد تصبح فيه مكسباً مستحقاً .

كما وأن الحكم فيها يصبح نتيجة لعملية تجريبية أو مجموعة عمليات . ولكنه لا يبقى حكماً مسبقاً وقلياً .

الموقف السابع : يركز على الالتزام مفهوماً محورياً ذا تشعبات إجتماعية وسياسية وحضارية قيمة .

وماذا يعني الالتزام ؟

مقوماته أربعة : المقوم العقلي المسؤول عن التفتيش عن صحة النظريات والمواقف . والمقوم الارادي ، المسؤول عن ربط هذه النظريات ، بعد التثبت من صحتها ، بواقع الحياة الانسانية وبالتالي بمسيرة التاريخ ، والمقوم المعيارى ( التقييمي ) المسؤول عن فرز النظريات الصحيحة وبالتالي المواقف الصحيحة بعدما يربطها - عبر قيمتها العملية - بالمشاكل الحياتية التي يجابهها الانسان ، والمقوم الشعورى الذى يضيف على هذه النظريات والمواقف مسحة الشعور التوقد حامية ، فيسحقها على نجاح التحقيق . وكثرت حسنات هذا المفهوم المنهجية والحضارية (2) .

(1) ملحم قربان ، إشكالات ، الحاقة . راجع كذلك ، وله أيضاً ، Chapel Talks .

(2) ملحم قربان ، 1 - المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومتنقة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977

ومن أبرز مهماته ، في إطار بحثنا للقانون الطبيعي الجديد ، أنه الجسر الذي تعبر عليه القيم والمبادئ والمعرفة الصحيحة ، عبر التقرير الارادى للملتزمين من ضفة النهر الفاصل بين المعرفة والنظريات من جهة ، والممارسة من جهة ثانية . وربما كانت هذه المهمة للانسان أخطر مهماته كإنسان .

إنها تضع خلاصه بين يديه . إما أن يبني هذا الجسر قوياً متيناً مؤمناً فتمر عليه تلك القيم بسلام من ضفة المعرفة الى ضفة الممارسة . وإما تبقى الفجوة بينهما فتظل المعرفة والقيم بدون جذور وبالتالي بدون زهور إجتماعية سياسية . وفي الحالين يكون رصيد الانسان ما ساعد هو على إنجازه . ففي الحالة الأولى تثقل موازين الانسان الحضارية وفي الحالة الثانية تخف فتهدأ أسهمه .

لم يعرف روسو الالتزام . وربما لذلك لم يتمكن من تقديم الحل الشافي والدواء الناجع لجعل القانون الطبيعي يتخلص من آفته - عدم الفعالية ، وتهيئة الفرص للاشرار حتى يحققوا مكاسب على حساب الأبرار .

كانت إقتراحات روسو تهدف الى جعل مبادئ القانون الطبيعي الجديد جزءاً من القانون الوضعي ، وبالتالي ، ولأنها تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل الى غايته ، تجعل القانون الطبيعي ، وبفضل التعاقد على ما سميناه « الضمان الجماعي » (١) متبادلاً المسؤولية بين المواطنين . وهكذا بقي الرادع لديه ، كما في نظام أميل دركهام ، رادعاً خارجياً : أي المجتمع وما يربط بين أبنائه من روابط بما فيها القوانين والعادات الاجتماعية .

وهكذا نرى أنه بغياب فكرة الالتزام ، كان لا يزال محور التركيز الفعال على ما هو خارج الانسان - الانسان الذي يقدر أن يفشل هذه الفعالية لأنه يمكن أن يعرف الحق ويعمل ضده . مع الالتزام ينتقل هذا المحور الى داخل الانسان فيضمن فعاليته على الأقل في خدمة القانون الطبيعي .

وهذا يغفلنا بدوره تخلف روسو ، حيث يقول :

« وليست الجهود التي تربطنا بالهيئة السياسية ملزمة لنا واجبة علينا الا لأنها متبادلة

١ - ب - الواقعية والسياسة ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970.

ج - الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969.

د - الاخلاق والجمع ، بيروت ، 1974.

هـ - المواقف الحاسمة ، العدالة ، عدم امتياز ، كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية 1970 .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، ص 90.

بيننا» « نقول ، ويفضل الالتزام ، نعم . إنها ملزمة لنا لاننا أردناها هكذا . بعد البحث الرصين والتدقيق المعن . قد يكون في هذا مغامرة خطيرة ، ولكننا على استعداد لتحمل نتائجها . إنها ، هذه المخاطرة المتطرفة في الجرأة حتى التهور ، تتخطى حدود الحكمة الواقعية ، والمعقول المقبول . ولكن ليس في هذا ، إذا كنا مستعدين لتحمل نتائجه علينا ، ما يزعجنا - خصوصاً وإنه صحيح ومدعوم منهجياً وحضارياً .

وتأثيراته الاجتماعية ؟ تبقى رهناً بمواقف ذوي العلاقة من هذه المغامرة .

ثم إن هذه الالتزامية تضرب الميكافيلية بالصميم . إنها تين أن التهمة التي يوجهها ميكافلي ضد الناس : « انهم لن يفوا بوعودهم » ، هي تهمة خاطئة . إنها لا تنطبق على المغامرين منهم على الأقل - وخصوصاً الالتزاميين !

ويربط الالتزام السياسة بالعلم ربطاً وثيقاً فيساعد على تقدم السياسة علماً بالمعنى الدقيق للكلمة .

وربما كان أهم منجزات الالتزام توفيره الثقة بالنفس للانسان المعاصر بعدما هدم العلم الحديث أقوى ركائز هذه الثقة . فقد كان من نتائج دراسة فلسفة العلم الحديث أن تبين أن نظريات العلوم التجريبية أو الطبيعية جميعها ومهما بلغت درجة الاثبات والثقة بها ، فإنها تظل قابلة للدحض وعرضة يوماً ما وبظروف معينة ، للتغيير . ليست هناك نظرية علمية موثوقة ومؤكدة مئة بالمئة . وكان التقليد السائد بين الناس أنهم لا يقومون بعمل ما لم يتأكدوا مئة بالمئة من نجاحه . وهذا أمر أصبح مستحيلًا في إطار الذهنية المعاصرة . وإذا كان النجاح يتطلب الثقة والثقة تتطلب التأكد من النجاح وإذا كانت هذه الثقة مفقودة حتى في معارفنا العلمية ، الدقيقة ، فمن أين تأتي بها ؟ يجب أن يوفرها الانسان لنفسه . وأفضل طريقة ينهجها هي الالتزام .

وهكذا يربط الالتزام بين نظرية عصرية في المعرفة والوجودية والسيكولوجيا والنجاح السياسي !

الموقف الثامن : يربط الالتزام بجوهر الانسان : يعرف الالتزام الانسان .

قل لي ما هي القيم التي تلتزم بتحقيقها أقل لك من أنت»

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني الفصل الرابع .

(2) ميكافلي ، الأمير ، الفصل الثامن عشر .

(3) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 . « الالتزام » و « الانا » ص 170 .

وتتخلص من هذه الزاوية ، وخصوصاً من ناحيتها الحضارية ، نظرية ماركس في جوهر الانسان : أي مجموعة علاقاته الاجتماعية<sup>(1)</sup> وتتألم هذه النظرية في إطار بحثنا هذا من ثلاث شواهد : الاول منهجي : يستحيل التحقق من مجموعة العلاقات الاجتماعية للانسان . ذلك لانها ، كما بين هيجل ، تسلسل حتى تشمل العالم بأسره . وهكذا يصبح التحقق منها عملية مستحيلة ، وبالتالي ، فهي مشكلة وهمية - ويصح فيها كما يصح إقرارها . أو بالاحرى تتساوى قيمة هاتين النظريتين منطقياً . فينتج عن ذلك زوال قيمة النظريتين المتناقضتين معاً .

الشائبة الثانية في التعريف الماركسي لجوهر الانسان هي أنها لا تعطي الحرية الاصلية أبعادها . إنها تضيق على الانسان مجال حريته - لا تفسح المجال أمام حريته النفسانية - وهذا شرط جوهرى في تحقيق الحرية الاصلية ونموها وتكاملها .

والشائبة الثالثة ، وترتبط بالثانية ، أنها لا تعطي حريته حقها في عملية تغيير هذه العلاقات ، وبالتالي ، ترويض نفسه .

هذا مع العلم أن ماركس نفسه صرف جهداً بالغاً ليثبت أن الانسان ، وبمضى معين ، يقدر أن يكون سيد مصيره . الانتقادان الاخيران ، إذا صحا ، يتهمان ماركس بأنه لم يذهب كفاية في هذا الاتجاه .

ومع هذا يظل هذا البحث مرتبطاً بالقانون الطبيعي ومفهوم الثورة - على الصعيدين الفكرى والفعلى .

ومن هنا معظم دور القانون الطبيعي في عملية تغيير الواقع التاريخي - في صنع التاريخ . تقليدياً كان القانون الطبيعي وسيلة ومقياساً لتبرير الثورة . القانون الطبيعي الجديد ، وعبر الالتزام ، يصبح رافعة لعملية للقيام بهذه الثورة . ومن هذه الزاوية تدخل القيم التي يجهد الثوار في تحقيقها في تعريفهم لذواتهم . إن صنعهم للتاريخ ، إذا ما توفقوا في صنعه ، هو تعبير حق عن ذواتهم . وبالنسبة للتقييم الصحيح لصنعهم هذا تزداد أو تنقص قيمتهم . إنها الظاهرات التي تحد ، في النهاية ومع ما يجد ، جوهرهم وهويتهم .

وما يصحح على « الثورة » من هذا المنطلق يصح على جميع الاعمال : العادية منها والبطولية ، كما ينطبق على جميع الافعال : الروتينية منها والمبدعة الخلاقة .

فاختر لنفسك منها ما يناسبك وما هو على قياسك !

---

Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, 6 th Thesis. (1)

الموقف التاسع : يتخذ موقفاً واضحاً من الحرية الاصلية<sup>(1)</sup> .

الانسان حرّ بمعنى أنه يمكنه دائماً وأبداً أن يمارس الحرية ، ضمن ظروفه ، بشكل أو بآخر .

وهذه الحرية الاصلية ، عندما يتمنع بها إنسان ، إذا ما وعاهها إمكانية لديه ، فحاول تحقيقها ممارسة حياتية واجتماعية ، تنسق إبعاداً ثلاثة : النفسي أو العقلي الخاص ، والسلوكي ، أو المعبر عنه بالتصرفات المعبوضة ، والاجتماعي ، أو التوفيقي بين حريتي شخصين أو حريات عدد من أعضاء المجتمع .

ويرتبط هذا المفهوم بالمرونة والنمو صفتان تلازمانها ملازمتها لغالبية المفاهيم الاولية التي تساعد على تفسير السلوك الانساني في حقلي السياسة والاجتماع . فالعدالة والخير والجمال والمنفعة والمصلحة - عامة أو خاصة ، مفاهيم قبل الزيادة والتقصان . إنها - عملياً - تراوح ، على سلم معين الدرجات ، بين المتفرد الأقصى والسمفرحد الأدنى .

ويدين الفكر الحديث لهيجل ، الفكر الالماني المعروف ، بإدخاله هذا المفهوم في مسيرة التاريخ الانساني بشكل يستجلب النظر<sup>(2)</sup> .

ومن هنا يتمتع الناس بالحرية بحددها الأدنى ، بمجرد إمكانية مفتوحة أمامهم . وهم في ذلك سواسية . أما المدى الذي يمارسه أحدهم فقد يختلف اختلافاً كبيراً عن المدى الذي يمارسه غيره لها - والحرية ، كما نعرف ، هي جوهرأ ، عملية ممارسة مسؤولة .

والالتزام يوجّه الحرية ولا يقضي عليها . وقد يكون بتوجيهه هذا لها ، إذا صح هذا التوجيه وتوفّق ، مدعاة لتقوية فعاليتها .

وتنتفي من هذه الزاوية ، مقولة : « الانسان ولد حراً<sup>(3)</sup> » أو على الاقل تنقلص أهميتها التاريخية . يصبح الانسان حراً بالممارسة . وتزداد حريته رسيخاً ومدى بتطور ممارساته الحرة .

### أ- الحرية النظرية والواقع :

تستند إمكانية تحسیننا للعالم حولنا الى واقع مستمد من طبيعة حالنا .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، بحثه الحرية : جوهرها وإبعادها .

(2) Hegel, *Philosophy of History*.

(3) 1 - جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الجملة الفائقة .

ب - ملحم قربان ، للهجة والسياسة ، طبعة ثانية ص 364 .

إن لنا ليداً تقصر أحياناً وتطول حيناً في ربط المثل - أو بعضها - ببعض الوقائع الحياتية وبالتالي بالحركات التاريخية ذات الفعلية المدنية . لهذا السبب ، إن لم يكن لغيره ، يصبح لموقعنا الملتزم بالإيجابى البناء أهمية تذكر وعلى الأخص في الأمور السياسية . وللسبب ذاته تصبح دراستنا للسياسة أو بالأحرى للسلوك السياسي أكثر صعوبة . ذلك لأننا نجابه في هذه الحالة مجموعة من التغيرات ذات التأثير الوثيق في النظرية من جهة وفي السلوك السياسي من جهة ثانية وبين الواحد منها والثاني من جهة ثالثة .

وإذا كانت معطيات الحرية الاجتماعية ، وتوقع الإنسان الى تغيير واقعه بما ينسجم وما يناسبه ، وكون هذا المناسب لا ينسجم دائماً وأبداً ، وبطبيعة الحال ، مع المناسب العام - وهذا بعض وحسب من لائحة طويلة - يبرز القول التالي :

« إن الإنسان لمخلوق وخالق معاً . لذلك فهو لا ينسجم بسهولة في نظام طبيعي متسق » (1)

فإن هذه الاعتبارات ذاتها تبيّن لا ضرورة الالتزام ، بمفهومنا المفصل هنا له ، وحسب ، بل وكذلك على أهميته وعمق تأثيراته معاً في الشخصية الملتزمة وفي المجتمع .

ومن أهم مضامين هذا التطور أنه يمكن أن يصل الى حد يتخطى معه التناقض الذي يحصل على مستويات معينة بين حرية أحدهم وحرية الآخرين . إن البعد الثالث للحرية ليقوم بمهمة إجتماعية عصرية لم يفقه كنهها التفكير السياسي حتى اليوم . هذا الدور هو تهئية الاطار المناسب للتنسيق بين الحريات . بالأحرى للتغلب على التناقض الحاصل بينها . ومن هذه الزاوية تُقترح تعديلات هامة تتعلق بمفهوم الدولة عامة وبعلاقة الفرد بالدولة خاصة . وتقتضي هذه التعديلات إستبدال الافتراض الذي بنى عليه ملّ إقتراحه - إفتراض التناقض - أو على الأرجح دعمه بإمكانية تخطي هذا المستوى .

عندما قال جون ستيورت ملّ « تنتهي حرية الإنسان عندما تبدأ حرية الآخرين » .

كان يتحرك ، فكرياً ، ضمن إطار معين من المعطيات الحضارية التي كان من غير المحتمل ، في إطارها ، التوفيق بين الحريات . ولذلك وضعت حدود لمنع التصادم بينها . أما الآن ، وفي هذه الالتزامية ، أصبح بالإمكان تخطي هذه المعطيات أو بعضها . وهذا يدعو الى تغيير جذري في مفترضات التفكير المعاصر حول القضايا السياسية الاولى .

نرى ذلك مثلاً في إحدى المحاضرات بموضوع « الدولة المتطفلة » (The Intrusive State) قلمها نخبة من مشاهير المفكرين المعاصرين من إذاعة لندن - فقد جاء على لسان

إحدى المحاضرين أن الدولة الساعية الى تعزيز «الفعالية» - فعاليتها تضطر ، بحكم منطلق هذا السعي ذاته ، الى أن تطلعي على « الحرية » أي الى تضييق الخناق على حريات المواطنين . إن الدولة المتطفلة هذه تصبح « الدولة الخائفة »<sup>(١)</sup> ذلك لأن كل « تطفل » من قبل الدولة ذات الفعالية النامية يعني « خسارة في الحرية الشخصية » .

وغني عن التكرار أن مفهومنا للحرية الأصلية يفتح أمام الفكر السياسي فرص التخطيط لهذا الافتراض ، وبالتالي لاعادة النظر في المعطيات الفكرية التي تفسر مسلكيتنا السياسية والمبادئ التي تساعدنا على التخطيط المصري لمستقبل الإنسانية .

وهكذا فإن الحل الذي تقدمه صاحبة الحديث : أي أن « نتقبل الدولة المتطفلة ، ولكن بحذر كبير فيما يتعلق بحدودها » يبقى في جوهره الحل التقليدي المعروف في إطار النظرية السياسية المشهورة ، نعني نظرية الحقوق الطبيعية ، والحل الحذر الذي لم يوقف زحف القوى التي ساعدت ، بالرغم من حذر السياسيين العريق والتقليدي ، على تطوير مهمة الدولة . فبعد أن كانت الدولة السلبية هي الافضل مبتغى وواقعاً - أصبحت الدولة الايجابية هي ضرورة العصر - وذلك لأسباب ليس « لحذرنا » ، مهندس السياسة ، تأثير فعال عليها . فضلاً عن هذا الحذر - وهو نصيحة عامة ومقبولة في مطلق الحالات ، نحتاج الى إعادة نظر جذرية تتعلق بمفاهيمنا السياسية وعلاقتها بالقوى الاجتماعية التي تتحكم ، وربما أكثر مما تتحكم مفاهيمنا ، بحياتنا السياسية .

وكانت فكرة التطور والنمو عنصراً واحداً من عدة عناصر تساعدت لتغير الصورة وتقلب الذهنية ، لتجعل التناغم بين الحريات حلاً أفضل ، لمشكلة تصادمها ، من رسم حدود معينة لكل منها .

### ب - التناقض الثابت والتطوير التوفيقي

حدثت ثورة منطقية . حل التطوير الموفق محل التناقض الثابت - في حالات معينة على الأقل .

كانت ذهنية التناقض الثابت هي السائدة تقليدياً على التفكير الانساني عبر العصور . نرى ذلك في الاجوبة التي قدمها هذا الفكر بما يتعلق بالطبيعة البشرية . الخير والشر متناقضان . والطبيعة الانسانية ، هي بالتالي ، أما خيرة وأما شريرة . وهكذا إنقسم المفكرون بين مباحي لخيرية الطبيعة الانسانية وبين متكر لها رافع راية شريريتها .



وكذلك انقسم المفكرون بين الحرية والالزام .

وكذلك في القول بأن العقد الاجتماعي كان عملية مفروضة على الانسان وليس له بالتالي خيار في أن يتقل الى الحالة السياسية .

ولازمت فكرة التناقض فكرة الثبات . إذا تناقض مفهومان أو مثالان ، في لغة أفلاطون ، فهما دائماً وأبداً متناقضان . ومن هذه الزاوية رب قائل أن أفلاطون وبالرغم من جميع إسهاماته القيمة للحضارة الانسانية ، قد ضلّ لها في نظريته في المعرفة .

وعلى كل جاءت فكرة التطور والنمو لتخلق آفاقاً جديدة أمام الاجتماع والسياسة . من هذه الافاق إمكانية تحطّي بعض التناقضات وخصوصاً في عالم الواقع المتغير دائماً وأبداً وإن بنسب متفاوتة . إذا تناقض عاملان في حالات معينة فليس من الضروري أن يظلا متناقضين دائماً وأبداً . إن التطور والنمو يطلان لا هذين العاملين فحسب بل وكذلك العلاقة بينهما .

ربما كانت هذه الفكرة الجوهرية التي أراد هيجل وماركس أن يعبراً عنها عندما تكلموا عن الديالكتيك . إذا كان هذا التقدير صحيحاً ، فإن الديالكتيك ، على علته ، قد جاء بجديد ومهم في تاريخ تطور الحضارة الانسانية . وتظل اللغة التي صيغ بها الديالكتيك مضللة ومشوهة . إن الجديد المهم ليس « جمع المتناقضات » الامر الذي يضع نهاية محزنة<sup>(1)</sup> للحوار المسؤول والنظرية المؤتمنة . إنه تهية الاطار المناسب لهذه العناصر التي تتناقض ، في إطارات مغايرة ، حتى تتوافق وتتنسق . هذا عندما تكون هذه العملية خاضعة لارادتنا وتخطيطاتنا . وهناك حالات حيث لا تكون . رب تطور قضى على تناقض .

وربما كانت الديمقراطية أوثق الانظمة السياسية ارتباطاً بالحرية لأنها تجعل من التنسيق<sup>(2)</sup> مبدأ محترماً لا ينجعل ممارسوه من تطبيقه . بل على العكس يفاخرون بنجاحهم فيه .

ومن هنا هنالك أنواع من المجتمعات . في بعضها تتناقض الحريات وفي البعض الآخر قد لا تتناقض . وللمجتمع الواحد تاريخ طويل يخضع فيه لعوامل التغيير والتخطيط . ففي بعض أطوار هذا المجتمع قد تتناقض عوامل وفي اطار متقدمة ومغايرة

(1) ملحم قربان ، للهجة والسياسة ، طبعة ثانية مزيّدة ومصحّحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، ص 162 .

(2) « فعل التنسيق هو لب الديمقراطية ، جوهر المواطنة ، وشرط المواطنة المملّية » ( ماري فوليت ، Miss Mary Folet ، الإختيار الحلاق ، 1923 ، الفصل الثامن عشر . )

ربما تخطئ هذا المجتمع تلك التناقضات . ربما حدث ذلك بمعزل عن الارادات الانسانية وربما ، وهذا الاهم ، بفضل تلك الارادات .

وإن صحَّ أن القوة شيء والعدل شيء آخر كما حاول أفلاطون وروسو أن يبرهنانه فقد صحَّ كذلك أن « القوة العادلة » أو « العدل القوي » ليس بحكم الضرورة تناقضاً واضحاً وبالتالي فتحقيقه أو تحقيقها ليس بالامر غير المعقول .

ومن هنا أصبح بإمكان الإنسان أن يجعل من تحقيقها قاعدة حياة . وما صحَّ في هذا النطاق على القوة والعدل يصح ، للأسباب عينها ، على المنفعة والعدالة .

وإن صحَّ أن المصلحة العامة والمصلحة الفئوية أو المصلحة الخاصة تتضاربان كثيراً ، فقد صحَّ كذلك أنها تنسجبان وتتوافقان - وذلك في حالات ، إن قلت ، تظل ذات أهمية بالغة في حياة المجتمعات وأفرادها .

وهل من سبب جوهري يمنع الإنسان من التجذيف بقارب حياته عبر الممرات التي يهدأ فيها التضارب بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة ؟ وإذا صحَّ هذا معه في رحلة معينة من رحلات الحياة فلماذا لا يصحَّ معه قاعدة دائمة في المغامرة الكبرى - المغامرة التي تشتمل على جميع المغامرات - مغامرة الحياة ؟

صحَّ أن هذا يتطلب جرأة واستعداداً كبيراً للتضحيات . ولكن يظل من حق الإنسان أن يغامر . ومن طلب البطولة ينبغي أن يكون مستعداً لدفع الثمن لهذا الطلب ولتحمل أعباء الضريبة التي تستحق عليه باستحقاقه البطولة .

ومن بلغت به رحلاته هذه القمم حوّل المنفعة « بربطها بالعدالة والحقيقة والمصلحة العامة ، الى شهادة التضحية .

### ج - متضاربة ( مفارقة )

الملتزم وقد أخذ بتحديات الطموح ، تخطى عهد المراهقة - عهد الحسابات المتغية ، وراهن ، في وقفة عز وبطولة ، على جميع المكاسب التي جمعها حتى تاريخه ، ليدفعها ضريبة كرامة وشرف !

وإنه لسر غريب وإنه لاكتشاف عجيب . ولكنه يظل جوهر الحرية الأصيلة .

غير أن هذا العمل « الجنوني » إذا حصل فلن حصوله من النواذر . ولا غرو فإن البطولة مغامرة على معارج المستحيل .

(1) راجع القسم الثاني من هذه الدراسات ، مقطع « العدل والقوة » .

#### د - تعليق على تقرير فرويد لمصادر الألم الانساني .

أهمية الحرية التي عاجلنا مقوماتها تكمن ، إعتيادياً ، في توفير المناخ المساعد على خلق الشخصية المنصهرة بالمعنى الاخلاقي وبالعصبيات الاجتماعية والنفسية التي لا تفارقها . ويساعد على هذا الدور الصحي الذي تقوم به حريتنا ربطها بالواقعية ربطاً وثيقاً . وأبرز نتائج هذا الربط وعي محدوديتها وتفهم حدودها الاجتماعية والواقعية . عندها ، يطل أن يكون الألم بحكم الطبيعة ، تهديداً قاسياً يهدد نفسيتنا بأمراض وعقد . إن وعينا لواقع حالنا ولحدود حريتنا قد ينجينا من مغالب الكواسر الخرافية التي تتحكم بذهنيات الحضارات التي لم تستقص كفاية مؤهلاتها . فلذا صح ما يلزم اليه فرويد في المقتبس التالي ، ولنا بدافع مناقشة صحته<sup>(1)</sup> هذا القول هنا ، تظهر محاسن تبني مفهومنا للحرية خصوصاً بصفتها الملزمة .

و الألم ، يقول فرويد ، يهددنا من ثلاث جهات : من جهة جسدينا المعرض للسقوط والانحلال والذي لا يمكن أن يتجنب الاخطار التي يشكلها العذاب والقلق ، ومن جهة العالم الخارجي ، من قواه التي لا ترحم وليس ممكناً قهرها ، التي تنصب علينا وتهلكننا بالعدم . وأخيراً ، من جهة علاقتنا مع الآخرين مع الكائنات البشرية . والألم الناجم عن هذه المصادر قد يكون أشد قساوة علينا من أي تهديد آخر . ■

فالحر الملزم باكتشاف الحقيقة وتطبيقها ممارسة عملية يومية حياتية . لا يسهه التناهي عن ترويض شخصيته وتكييفها حسب مقتضيات ما تكشف له من أسرار في الطبيعة وفي أعماق النفس البشرية .

ولا يحسن متقد بارع بأننا ننفي إمكانية تأثير اللاوعي في تصرفات الناس . كما أننا لا نجزم بفعالية الوعي ، دائماً وأبداً ، في تلك التصرفات . نعرف أنها تختلف باختلاف الظروف كما باختلاف الناس . وهذه الأسباب نخشى التعميم في هذه القضايا كما أننا نخافنا شكوك ، وللأسباب المنهجية ، بالنسبة لجميع التعميمات التي نجابهها ومنها التعميم المدروس .

ومع ذلك ، وفي إطار هذه التحفظات ، وربما غيرها كذلك ، يبقى للحرية الواعية الملزمة ، لدى البعض على الأقل ، مفاعيل صحية نفسانية ومفيدة اجتماعياً ومتعاطفة ،

(1) غير أننا نخشى أنه يحتم نظرية قد تصح على البعض من الناس وحسب . وهو بذلك يقع في شرك خطأ منهجي . راجع للمنهجية والسياسة ، للمؤلف ، طبعة ثالثة مزيدة وممتعة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 173 .

(2) يقتبسها الدكتور غسان مخلوف ، « أمراض لبنان النفسية ... » ، (النهار) الاتحاد اللبناني ، الجمعة 14 / 4 / 1978 ، ص 11 .

سياً ، مع ما يتطلبه التنظيم السياسي المرغوب فيه في ظل حضارة تستسيغ الاصرار على سعادة الفرد من جهة مقرونة بحريته ومبادرته وعلى تحقيق المصلحة العامة من جهة ثانية مضمونة بالمكاسب التي تحققها للمجتمع وبالتالي للانسانية جمعاء .

#### هـ - تقييم لاعتقاد شائع

« وعرض الوضع العربي الراهن مثبِّراً الى « سياسة القطر العربي السوري المبدئية الثابتة » وقال : إن سياستها هذه لا تتغير بين وزارة وأخرى ولا بين مرحلة رئاسية ومرحلة رئاسية ثانية . كما أننا لا نتطرق في معالجة قضاياها مهما كانت المصاعب والازمات بدافع ردود الفعل أو تحت ضغط المصاعب والازمات ، وإنما نتطرق من إرادتنا الحرة وإدراكنا الواحي لمصالحنا الوطنية والقومية وتصميمنا على تحقيق أهدافنا . كذلك فإننا لانعالج قضايانا القطرية الا في ضوء المصلحة القومية لامتنا العربية » (1)

يوحى هذا المقتبس بالاعتقاد بأن هنالك تعارضاً أو تناقضاً بين الإرادة الحرة وبين « ضغط المصاعب والازمات » .

كما أنه يوحى بأن « الانطلاق . . . بدافع ردود الفعل » يتناقض « والحريّة المدركة الواعية للمصالح الوطنية والقومية والمصممة على تحقيق الاهداف » .

إن الافتراض الذي يستند إليه الإجماع هو افتراض خاطيء . إن ردة فعل الحرّ على عمل ما ، عادلاً كان هذا العمل أم ظالماً ، هي جزء لا يتجزأ من عملية الحوار أو إذا فضلت التعامل ( إذ يوحى الحوار بالانحصار على التعامل فكراً ولغةً ، بينما المقصود هنا أوسع من ذلك لأنه يشمل التعامل الحار العسكري المعبر عنه بلغة المدفع ) بين الحر والمحيط ( بشقيه الانساني والطبيعي ) الذي يعيش في إطاره ويواجه مشاكله .

صحيح أنه من الأفضل ، وخصوصاً عسكرياً ، أن تكون للحرة فرصة المبادرة ، ولكن فرصة المبادرة هذه ، إذا انتفت على حرّ في ظروف معينة ، ولا بد أن تنفخ في مناسبات عدة ، فإن انتفاء هذا لا يعني ، ولا يصح أن يعني ، إنتفاء حريته . وهو بالفعل ليس بقادر على نفى ذلك لأن حريته عندئذٍ ، تعبّر عن ذاتها ، بردة الفعل . إن خسارة فرصة المبادرة ، لدى الحرّ ، تزيد من حدود حريته التي هي في الاصل محدودة ، ولكنها لا تقضي على حريته .

وهل يمكن لحرّ ، في ظروف الانسان الواقعيّة ، أن يتمتع دائماً بامتياز المبادرة ؟ أن نفترض هذا هو أن نفترض الالوه للحرّ بمعنى أنه إما كلّ المعرفة ، وإما كلّ المقدرة .

(1) الأسد لاضاء حكومة الحلبي . . . بمناسبة تأليفها  
(ج) الشهر ، الأحد 2 نيسان 1978 ، ص 16 (التركيد لنا)

وإذا استهولت هذا الافتراض فبوسعك أن تستبدله بالافتراض المكيفالي : أن تستبق الحكم على من تتعامل معهم . فتبادرهم بتصرفات على ما تظن انهم سيفعلونه معك . أي أنك تستبق معرفة تصرفاتهم . وهكذا ولأنك قد تخطئ ، تصبح تصرفاتك غير عادلة وغير مستحقة .

ربما كان لك كما لمكيفالي مبررات بالرجوع الى التاريخ . خصوصاً إذا درست التصرفات الماضية لمن تتعامل معهم . هذا يبرر حذرك واستعدادك الاستعداد الكافي . ولكنه لا يبرر إصدار أحكامك المسبقة ، وبالتالي إصدار الاوامر بالرد على ما يمكن ، ولو بكثير من الاحتمالية ، أن يقوم به مواجهوك .

وهكذا تبقى « ردة الفعل » لديك تجاه ما تستحقه تصرفات المتعاملين معك لا تعبيراً عن حريتك وحسب ، التعبير الممكن عندئذ ، بل أفضل أنواع المجابة - إذ تخضع عندها فضلاً عن « الادراك » و « الوعي » ، و « التخطيط » و « التصميم » ، للالتزام بمبادئ العدالة والكرامة وغيرها من القيم المرموقة .

وفي ضبط « ردة الفعل » هذه يلعب الالتزام بدوره في شد السياسة الى العلم بالتقليل من فرص الفوضى في التصرف المتطفل بالحرية . الالتزام يضبط الحرية ولا يقضي عليها ! بالضبط كما تفعل في هذا الاطار « الأزمات » و « الصعوبات » . وضبط الحرية ، أو بالاحرى التقية لها ، قد يكون تقوية لها بفعل حصر فعاليتها وتوجيهها . بل من واجب الملتزم الواعي أن يعمل على أن يكون هذا الحصر وتلك التقية لمصلحة تقوية الحرية لا لإضعافها أو لبعثرة فعاليتها . وربما كمنت في هذا المجال ميزة هامة يقارن بمقياسها بين الملتزمين .

الموقف العاشر : يتعلق بانقلاب في نظرية القيم والاخلاق ، فيركز على تربية الشخصية الانسانية المنصهرة ، أساساً للاخلاقيات .

كانت هذه النظرية تقليدياً تستوحي المبادئ المطلقة التي تطل على الانسان من عل . وكان الانسان ، وبالرغم من تمتعه بالحرية في إطارها هذا - ليكون مسؤولاً عن أعماله فيحاسب عليها - ملزماً بطاعتها - فضيلته كانت تتجلى بطاعته .

وكانت مبررات طاعته هذه - وإن واعية وملروسة - تكمن بإيمانه في مصدر هذه الوصايا وثقته بأن الموصي يعني منفعة الانسان وتحقيق مصلحته . باختصار ، خلاصه .

ولا شيء يضرطنا الآن على التذكر لهذه المواقف والمصادر - هذا على الرغم من الجهود الجبارة التي بذلتها جميع المدارس الملحدة والاتجاهات اللاأدرية والفلسفات المترددة حيال الميتافيزيك والاخلاق .

يمكن للذين يعتزون بها ويفخرون أن يحتفظوا بها - ولكن بطريقة ، كما سبق  
وبيناً ، تبعدهم وتبعدها عن مرامي سهام النقد العلمي والاتهامات المنهجية والتشهير  
المنطقي .

ثم ، وهذا الاهم ، يقدم الالتزام لهم حيلاً قوياً ينزلون عليه هذه المثل حتى تصل  
أرض الواقع الاجتماعي فتلقح نصوبه وتغدها بالحياة التي تتمشى في عروقها فتزهر وتثمر  
أعمالاً إجتماعية ذات مردود مقصود .

وكما أن الالتزام يقدم هذه الفرصة للمؤمنين ، وربما بسبب ذلك عينه ، يجابههم  
بتحد محرج .. إنه يكشف غير المخلصين منهم - أولئك الذين يتقانون بالمثل المؤمنة  
ويخفقون في عملية إرساء أسسها في عالم الواقع التاريخي .

أما الاصليون منهم فيكون الالتزام تجربة إصالتهم وعكسها ومحاكمها العادل .

وتصبح المشكلة المستحدثة في نظرية القيم بناء الشخصية الانسانية الأصلية (1) تلك  
التي تلتزم بقيم الخير والعدل والمصلحة الخاصة المتسقة والمصلحة العامة عن اقتناع طوعي  
تلعب الحرية الأصلية فيه دورها الكامل غير منقوص كما يلعب العقل دوره المستحق ،  
فتقدم بها مجتمعة قوة التنفيذ الناجح .

مشكلة مصب الاهتمام في النظرية الجديدة للقيم ليس الاهتمام بالمطلقات وبالصادر  
المتأفزة يكية لهذه المطلقات حتى تقوى اعتبارات الردع الخارجي معها بل تربية الشخصية  
الانسانية المنصهرة التي تقدر أن تجابه متطلبات التزاميتها .

---

(1) ملحم قربان : ١ - نظريتي في القيم ، تحت الطبع . برنستون ، الولايات المتحدة الامريكية ، أطرومة في القيم ، 1953 .



## القسم الرابع

النتائج الحضارية لتبني القانون الطبيعي الجديد





## التائج الحضارية لتبني القانون الطبيعي الجديد

ليس من شك لدينا بأن تبني هذا القانون الطبيعي الجديد سيحدث مفاعيل حضارية مترامية الأطراف متشابكة التشعبات .

وربما كان أهم هذه المفاعيل عصرة الانسان السياسي والمجتمع السياسي وشد السياسة ، وربما الاجتماع ، الى العلم شذاً قوي الصلة .

### أ - ترويض الشخصية الانسانية

فترويض الشخصية الانسانية الملزمة في ضوء مبادئ القانون الطبيعي الجديد عمل جبار مرغوب فيه . وتاريخ الحضارة الانسانية لم يعمل هذه الناحية التربوية الهامة . غير ان تحقيق هذا الهدف بقدر يطمئن من النجاح لم يتوفر بعد - وهذا هو السبب الاهم الرابض خلف شكوى الكثيرين من المهتمين بمسيرة حضارتنا ومصيرها من اننا على رغم تقدمنا الرائع في العلوم الطبيعية ، فاننا ما زلنا في مرحلة تعد متخلفة في جميع ما تشتمل عليه الحقوق الانسانية كالسياسة والاجتماع والأخلاق .

وانها لفكرة تقشعر لها الابدان اننا لسنا ، في حقل العمل الاجتماعي والسياسي وفي حقل التعاون من أجل السلام على مستوى علمي ، ببعيدين كثيراً عن المستوى البدائي القليل . يقدر الانسان ان يلتقط رسالة من مصنوعة ارسلها برحلة مقصودة وخطط لها حول الشمس في الفضاء الخارجي تبعد عنه ملايين الاميال . ولكنه لا يقدر لا ان يرسل ولا ان يلتقط رسالة سلام عبر ستر حديدي<sup>(1)</sup> دون ان تتعرض هذه الرسالة اما الى سوء الفهم ولما الى سوء التفسير . عدم التوازن في خطى تقدمنا قد يورثنا موارد التهلكة - وذلك بسهولة وسرعة فائقتين .<sup>(2)</sup>

وليست هذه الشكوى بالصوت الوحيد الصارخ في البرية . انها شكوى عامة وتزداد حدة مع الايام وبمناسبة الاحداث التاريخية المؤلة التي يتعرض لها العالم ، او بعض اجزائه ، من جراء الانهيار الاخلاقي والاجتماعي .

---

(1) نقدر ان نرفع بحجة الى مداها الابد ، فنقول بل عبر خط معين في مدينة بيروت مثلا . وقد ظلت أحداث لبنان المستحقة الى ذلك تدليلا لا يقبل التساؤل .

من الزاوية المنهجية يمكن ان يحصل هذا التضمير في التواصل حتى بين شخصين اثنين .

(2) ليستر بيرس الحائز على جائزة نوبل للسلام للعام 1957 .

وإذا كان القانون الطبيعي الجديد قادراً على الاسهام في تصادي هذه الدواهي الاجتماعية ، فإن هذا ليعطيه قيمة مرموقة ، ولا شك . ورهاننا انه من الوسائل التي تساعد هذا التصادي .

يبقى أن نبين كيف يحصل ذلك . وتبقى قصة هذا التبيان قصّة طويلة جداً ، نكتفي الآن بالإشارة الى بعض منعطفاتها المرموقة التي تدلّين بإنجازاتها الاجتماعية للقانون الطبيعي الملتزم به على طريقتنا .

إن من يضع قوته في خدمة العدالة ليس كالذي يسخرها لاغراض لا أخلاقية أو يضعها في تصرف مصلحته الخاصة . ومن يفعل ذلك بفعل التزام مصمم وصادق ليس كالذي يتبجح بذلك في الصالونات أو من على المنابر وحسب .

ولا يبقى من يأخذ هذه الامور الحياتية بجذية تامّة جزيرة عائمة في بحر منعزلة عن غيرها من الجزر وعن اليابسة . إنه يصيح ، وعلى ما يترتب عليه من تضحيات في سبيل ذلك ، قدوة يتمثلها البعض . وعدوى هذا السلوك لا بد أن تنعكس خيراً على ذوي العلاقة وبهذا المقدار بالذات تتسارع حركة عدواها وبركتها .

ب - يحدد في طريقة ترويض الشخصية الانسانية  
ويقدم القانون الطبيعي الجديد نقداً موزوناً للطريقة التقليدية ( أو الطرق ) التي تبنتها الحضارة الانسانية لترويض هذه الشخصية . هذا بعدما يصحح النظرة الى طبيعتها .

فالنظرة التقليدية قسّمت المفكرين الى قسمين كبيرين : قسم يقول بأنها شريرة ، وقسم يقول بأنها صالحة . وتبين أن المدرستين تقعان في أخطاء منهجية واحدة ومشتركة . نعالج بعضها الآن . تقول إحداها : « الانسان عود معوج » .

« الانسان مصنوع من عود كثير الإلتواء » (1)

هكذا يعتقد مثلاً عما نوثيل كانت ، الفيلسوف الالماني الشهير ، وهو بذلك يسير على خطى لوثر . والاثنان يتابعان إتجاهاً تاريخياً في الطبيعة الإنسانية . انها شريرة ، يرجع حتى إنشاق التفكير السياسي .

« فذلك هي شرائع جورابي تمنح بالأمثلة التي تعبر عن هذه النظرة السوداوية الى الطبيعة الإنسانية .

« ويتضح اعتبار الانسان شراً بطبعه ولا يمكن أن يؤمن بدون رقابة خلال المادة التالية من شرائع

جورابي :

(1) « le boi dont l'homme est fait est tellement courbe », I. Kant, *La Philosophie de l'Histoire*, trad. et introd. par Stéphane Pilobetta avec un avertissement de Jean Mabert d. Aubier- Montaigne, paris, 1977, p. 67- 68». I. Kant, *La Religion dans les Limites de la simple Raison*, ed. Vrin, Paris,

« إذا سيد اشترى أو استلم ، على سبيل الأمانة ، فضة أو ذهباً أو رقيقاً ذكراً أو أمة أنثى أو ثوراً أو حماراً أو أي شيء من إبن سيد أو عبيد سيد يملكون شهود وعقود فإن ذلك السيد يكون سارقاً يجب أن يعدم »  
ففي هذا النص نجد الذين يشتركون في وقائعهم متهمين مبدئياً إذا تعلموا معاً وهي تشترط وجود شهود سواء وجد من يقاضهم أم لم يوجد . فالإتهام موجه مسبقاً - إليهم وعليهم أن يبرهنوا عن حسن النية قبل الاشتراك في الوقائع لا بعده » (1) .  
ونذكر من انصار هذا الاتجاه القديس أوغسطينوس .

ويقع هذا المفهوم في الطبيعة الانسانية كما يقع المفهوم المناقض له في فخوخ منهجية وفكرية كثيرة . يمتنا هنا أن نشير الى خطأ نموذجي ، وهو واحد فقط من مجموعة من الاخطاء التي ينبغي أن يتحرر منها التفكير الانساني الحضاري إذا اراد أن تمتع أحكامه بمناعة ضد التشويه والتشويش . هذا الخطأ النموذجي هو ما أطلقنا عليه ، في مناسبة مغايرة ، خطأ التفكير النموذجي . ويرجع تاريخ ممارسة هذا الخطأ الى نظرية المثل في كتابات أفلاطون . وهكذا نرى أننا مدينون للاغريق بالكثير الكثير لا من إنجازاتنا الحضارية الصحيحة وحسب بل وكذلك الى كثير من العادات الذهنية التي ينبغي أن نتحرر من سحرها إذا ما أردنا أن نتقشف سياساتنا .

ويجد هذا التفكير النموذجي ، وهو من صفات التفكير العقلاني البارزة ، في نص ما عرف « بمملكة الغايات » ( The Kingdom of Ends ) أو « بحكم الغايات » ويجدر بنا أن نذكر أن هذا الحكم هو الاقتراح الذي قدمه كانت لاجراء الانسان من المأزق الحرج الذي وضعته فيه الطبيعة البشرية : إنه بطبيعته ملتو ، فكيف يمكن أن يجعل منه شيئاً كلي الاستقامة ؟

تتألف « مملكة الغايات » تلك من اجتماع الكائنات العاقلة ، وأهمها وأرفعها الانسان التي تجمع بينها القوانين المشتركة (وكانت يرى أن استقلال الارادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة ، لانه لولا هذا المبدأ لما كانت الارادة مصدر التشريع الخلقي ، ولما كان القانون الاخلاقي الصادر عن العقل واحداً لدى جميع الكائنات العاقلة ) وليس في هذه المملكة ، مملكة الغايات ، رئيس ومرؤوس ، بل أفرادها أعضاء في ذلك

(1) الدكتور يوسف الحوراني ، « فلسفة القوانين في الحضارة البابلية » بيروت ، السنة الثامنة ، المجلد الرابع ، تشرين الثاني ، 1980 ص 43-44 . وينبغي أن نلاحظ هنا أن البيئية لا تدعم الادعاء دعماً قوياً يصح معه الاستنتاج المذكور .

(2) سُميت هكذا إستناداً الى النصيحة الاخلاقية المكتوبة العاقلة :

« إن الكائنات العاقلة تخص جميعها للقانون الذي يخصه ينبغي لكل منها الا يعمل نفسه أبداً ولا يعمل الآخرين جميعاً كسجود وسائل بل أن يعملهم دائماً وفي نفس الوقت كغله في جزائها » .

العالم المعقول الذي يسوده تشريع عقلي واحد ، وتُنظم مبادئ الواجب الضرورية الكلية العلاقة بين أفرادها . وما دامت ماهية التشريع الأخلاقي تستند الى الكلي أو الشامل فإن المجتمع البشري ذاك ، العالم الذي يسوده حكم الغايات ، لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناس أحرار ، يضع كل منهم لنفسه ، وكذلك للآخرين ، قواعد صادقة كلية . بحيث لو وجد أي شخص آخر مكانه ، لتصرف مثله تماماً ، دون أدنى اعتبار للتفضيل الشخصي أو الميول الذاتية» (1) .

ولا تختلف هذه الصورة بكثير من تفاصيلها ذات العلاقة بموضوع بحثنا عما يدعو إليه شعار الهيكل القائل :

« كن شخصاً واحترم الآخرين كأشخاص » (2) فهو أيضاً دعوة صريحة ، على ما فيهما من مزالق التشريع المنهجي ، الى تحقيق مملكة الغايات .

وهذا هو بالضبط ، أو إذا فضلت هذه صورة كاريكاتورية ، ما نعينه بالتفكير النموذجي الانسان المقصود هنا ، الانسان المعني بهذا الوصف ليس الانسان ، أو أحد الناس ، المعروف مني ومنك - أحد الناس الذين يعيشون على الارض مثلي ومثلك - بل مثال يعيش في عالم الكل إنه النموذج - النموذج الذي يمكننا ، أنت وأنا ، أن تقترب منه كمثل أبعد لنا ولكتنا ، وهذا بحكم تعريفه وتعريفنا ، لا يمكننا أن نتقمصه تقمصاً كاملاً تماماً . إننا صور له - بعضها أدق وأصح من بعض - ولكتنا لسنا ولن نكون صوراً طبق الأصل !

وكثرت في هذه الدراسات المبادئ والاقتراحات التي ، معاً ، تساعد على كشف شوائب هذه النظرية الى الطبيعة البشرية وتبعث ، إذا ما أصغى لها بانتباه وجدية ، الى تصحيح تلك الأخطاء وتجاوزها .

كما وإننا نقترح جديداً في هذا المجال» (3) .

غير أن بحث هذين الموضوعين بالتفصيل الذي يستحقانه يبقى من مهام فلسفة التربية .

على كل حال ليس هذا البحث من مسؤوليات بحثنا هذا .

(1) الدكتور د. زكريا إبراهيم - 1 - كتاب وفلسفة العقلية ، ص 188 - ( التوكيد لنا ) ب - لذلك الخلقة ص 202 ( التوكيد لنا ) .

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, Trans. by T.M. Knox, Oxford University Press, 1973, no. 36 (2)

(3) ملحم قربان ، « المواقف الخامسة » خطبة تخرج في الكلية اللبنانية في الشويفات ، حزيران سنة 1969 .

مجلة العلاقة ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية في الجامعة اللبنانية ، عدد تمّاز ، 1970 .

### ج - تطوير المجتمع

ولا تقتصر مفاعيل القانون الطبيعي الجديد على ما تحدّثه في شخصية الملتزم ونفسيته وطريقة تفكيره - مع العلم أن هذه النتائج ذات أهمية تذكر . إن هذه النتائج تتعدى ، بحكم منطقتها ، وبمنطق القانون الطبيعي الجديد - وخصوصاً لبعده الاقبي الاجتماعي :- أي كونه متبادلاً - تتعدى شخصية الفرد الى تطوير المجتمع . ومن هنا تنبع قيمتها الاجتماعية والسياسية . إن فرداً ملتزماً في مجتمع يتنكر للالتزام مصيبة لا تحمد عواقبها لا بالنسبة لذلك الفرد ولا بالنسبة لمجتمعه .

« إنها لمصيبة كبرى أن تكون كبيراً ، بين الصغار » (1)

ومن هذه المقولة - ونقدر أن ننتهز بالحقيقة - تبرز أهمية التطورية أو النمو في مفهوم الحرية الأصلية .

ليس من أسباب السعادة ، أن ينزل فرد ، وإن بطلا ، عن مجتمعه . كما وأن حرّيته ذاتها لا تنمو ، بشكل طبيعي ، إذا ابتعد كثيراً عن الجو الحضاري لمجتمعه . ومن هنا تبقى مسؤولية المهندسين الاجتماعيين كبيرة في التخطيط لجعل التناغم قائماً بين الفرد والمجتمع . وإذا كان هذا حلماً بعيد التحقيق ، فينبغي أن يمتاطون لخلق التوترات أو لجعل تأثيراتها ، إذا تعلمت خفقتها كلياً ، محتملة غير ذات أثر سلبي وقوي على الحياة الاجتماعية .

وهنا أيضاً يلعب القانون الطبيعي الجديد دوراً لا ينكر عليه . وتعددت أبعاد هذا الدور . ولكن المدخل التاريخي اليه يبقى الجواب العصري والمنهجي الجديد لقضية سياسية يرجع أصلها الى جمهورية أفلاطون حيث اقترح حكم الفيلسوف الملك . وجاء بعده أرسطو ليرفع راية حكم القانون بعد أن رفعه أفلاطون نفسه في مآثرته رجل الدولة *The Statesman* . أيها أهم القانون أم الحاكم المسؤول عن تنفيذ القانون بعد تفسيره تفسيراً موضوعياً ؟ وتأتي المنهجية المؤتمنة تساندها إنقلابات عديدة في ذهنية إنسان القرن العشرين فتعدل في السؤال . وتعديل لذلك الجواب كذلك . ويكون القانون الطبيعي الجديد في صيغة عصرية تتحاى أخطاء الماضي مستفيدة منها وما يوفره لها الابتكار . ماذا يمنحنا ، وقد أصبح الالتزام بالقانون الطبيعي الجديد أحد الوسائل التي تقودنا في ترويض شخصياتنا - ماذا يمنحنا من أن نحلم بمجتمع تكون غالبية أبنائه فروخ فلاسفة ؟ صح أن للعمر الطويل ومدة الممارسة من العوامل التي تنمي - إذا ما أريد لها أن تنمي - الحكمة العملية . غير أن هذه الحكمة ، وفي إطار معطياتنا الحضارية ، المتداولة - لا تلبث أن تبرعم على دفء المعرفة - معرفة تلك المعطيات ، متكة على عمارات حذرة ومغامرات مدروسة في حقل الحياة البكر . ليست الحكمة بعد الآن مرهونة بلوي اللحى الطويلة

(1) ملحم قربان ، جبل للطلح .

والشعور البيض . ولا هي حكر على من أكل اللحم عليه وشرب . تبدأ بالتنبيه الى بعض من المبادئ للنهجية المؤتمنة - المبادئ التي يمكن أن تكشف لليافعين - شرط أن يأخذوا الحياة بالجدية التي تستحق .

ويبقى حلماً هذا غير طموح بما فيه الكفاية . يمكننا أن نصبح مجتمع « قديسين » آتئنا ، في مجتمع الملتزمين بالقانون الطبيعي الجديد ، تنضي المواجهة بمعنى المجابهة بين الحاكم والمحكومين أو بين المحكومين بعضهم تجاه بعض ، ويعمل عملها علاقات التداخل والمرافقة والمشاركة في تحمل المسؤوليات الآيلة الى تحقيق مجتمع أفضل والتلاقي في سر الالتزام<sup>(1)</sup> وجهه .

د - ويجدد في طريقه تطوير المجتمع ولا يبغي أن القانون الطبيعي الجديد لا ينحصر مفعوله في تطوير المجتمع الى الافضل . إنه يقدم نقداً لطريقة التطوير هذه - الطريقة التي اقترحها بعض المفكرين المعروفين في تاريخ النظرية السياسية .

و يتمحور هذا النقد على مفترض الحضارة الانسانية الكلاسيكية، مفترض الالتزام . ولا يكتفي بهذا الوجه السلمي من مهمته الاجتماعية، إن يبرز وصفة إيجابية عندما يقدم بديلاً مستحدثاً لطريقة التطوير الاجتماعي - الطريقة السائدة حتى اليوم . وهذه الطريقة - البديل تدور حول محور رئيسي بديل ، نقصد الالتزام !

وأبرز مظاهر هذه الظاهرة الايجابية تحميل الانسان الفرد - عضو المجتمع - مسؤولية لم يكن يتحملها سابقاً . غالباً ما كانت تلقى هذه المسؤولية على عاتق مصادر خارجية . إنها بوجه الخصوص ، وبالمقابلة مع كتابات أميل دركهايم<sup>(2)</sup> ومن لف لفه ، تستبدل العلاقة العدائية بين المجتمع والأفراد أعضائه ، بفضل كونه مصدر القوانين المرشع لهم وبالتالي مصدر القوة الرادعة التي تتكفل بقصاص من يتنكر لهذه القوانين - إنها تستبدل هذه العلاقة بعلاقة ، أقل ما يقال فيها إنها أقلّ عداء إذا لم تكن غير عدائية أبداً بل تحببية - إذ تحمل الفرد محور الاشعاع لشعاعات الخير التي تصغي بدفعها الالتزام على المجموع .

(1) وقد يكون هذا التلاقي في سر الالتزام هو بدوره تلاقي في « سر الله » . يتحقق هذا إذا كان جميع الملتزمين من النوع من الناس الذين يجعلون هذا السر جزءاً جوهرياً من التزاماتهم .

Moral Education, A study in the Theory and Application of the Sociology of Education, tr. by E. A. Wilson, Free Press of Glencow, 94

(Raymond Aaron, - Les Etapes de la Pensée sociologique. Main Currents in Sociological Thought, vol. I, trans. R. Howard. New York, and London, 1967.

هذا من أهم مضامين القول « بالعلاقة العضوية » (١) بين الفرد والمجتمع .  
وما هذا سوى مثل واحد من عدة أمثلة يمكن الرجوع إليها . ولكنه يكفي وحده  
للفت النظر الى ما نبغي الإشارة إليه .

#### هـ - شد السياسة الى العلم

وإذا كانت مهمة جعل السياسة علماً من أبرز التحديات التي تواجه مفكري هذا  
العصر السياسيين ، فإن القانون الطبيعي الجديد ، بجميع صفاته وامكاناته التي سبقت  
الإشارة إليها ، يصح ان يعتبر خطوة ناجحة على الطريق القويم المؤدية الى ذلك الهدف .  
ولا ينبغي أن نفي هذا البحث حقه هنا من التفصيل والايضاح . نكتفي هنا بالإشارة  
السريعة الى ما نرمي اليه .

ففي المنهجية والسياسة (٢) : القسم الثاني ، الفصل السادس ، يشار السؤال :  
« هل السياسة علم ؟ » الاستنتاج ؟ ليس علماً بالمعنى الدقيق والمركز للكلمة أو المفهوم .  
وكان الاستنتاج مبنياً على مجموعة من الاعتبارات : المقابلة بين غاية العلم وغاية السياسة ،  
دروس الظاهرة السياسية ، معالجة مفهوم القانون في العلم السياسي ، وتفصيل لعلاقة  
الغايات بالوسائل .

وبالرغم من أن تأثير القانون الطبيعي تأثيراً إيجابياً يشد العلم الى السياسة ،  
وبالعكس يربط السياسة بالعلم ربطاً قوياً ، يطال هذه الاعتبارات جميعها وبلا إستثناء ،  
فإننا نكتفي هنا ببحث نوع واحد منها : المقابلة بين غاية العلم وغاية السياسة .  
غاية العلم كما هو معروف ومتفق عليه ، هي أصلاً ، البحث عن الحقيقة .  
فما هي غاية السياسة ؟

ليست هذه الغاية يمتنع عليها . وبالتالي ترشح ثلاثة غايات لهذا المركز . التهنية  
للمواطنة الصالحة ، وفض النزاعات ، وتغيير الواقع القائم الى واقع أنسب .  
غير أنه من الواضح أن جميع هذه الغايات لا تمت بحكم طبيعتها ، كما وأنها لم تمت  
عبر التاريخ الطويل للفكر السياسي والممارسة السياسية الى الحقيقة بصلة - لا فائز - .  
ومن هنا نرى أنه ، وبلاستناد الى دراسة « الغاية » في الحقلين ، يظل العلم بالمعنى  
المركز والدقيق له في واد ، وتبقى السياسة في واد مغاير . هذا حتى يدخل معتركها  
الملتزمون .

وكيف تصبح صورة السياسة بعد أن يدخل السياسيون فيها وفي عقولهم صورة  
الالتزام وفي قلوبهم نبضه ؟

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثنية ، بيروت ، 1969 .

(2) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثنية مزيدة ومنقحة ، دار المطبعة بيروت ، 1969 ، ص 213 .



تتغير ولا شك . وتتغير بطريقة تشد السياسة الى العلم .

عندئذ تصبح التهيئة للمواطنة الصالحة لا تفصل عن مفهوم الحقيقة . تصبح الحقيقة عنصراً جوهرياً في التهيئة للمواطنة الصالحة . ويتطلب فض النزاعات الاستناد الى الحقيقة شرطاً من شروط القبول به ، ويتضمن مفهوم « الأنسب » في الجملة « غاية السياسة هي تغيير الواقع القائم الى واقع أنسب » مفهوم الحقيقة عنصراً جوهرياً لا يصح الاستغناء عنه .

وهكذا تصبح غاية السياسة ، بعد الالتزام بالحقيقة ، قريبة جداً ومتلازمة مع غاية العلم . ويصبح قول نيبور التالي بحاجة الى إعادة نظر : إن الانسان لمخلوق وخالق معاً . لذلك فهو لا ينسجم بسهولة في نظام طبيعي متسق <sup>(1)</sup>

وإذا كان هذا هو مفعول الالتزام وحده في تطوير السياسة فإن مفعول القانون الطبيعي لأوفر مردوداً وأسخى عطاء ونتائج في هذا الاتجاه .

وليس هذا في عرفنا بالشيء الذي يستهان به لا على صعيد التنظير السياسي ولا على صعيد الممارسة السياسية العملية .

إنها لماثرة تسجل . هذا إدعائنا .

و- تثقيف السياسة

لقد كثرت عوامل بحثنا : اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان؟ على قضايا اساسية تعرضنا لها في هذه الدراسات .

وكذلك فهي ذات علاقات كثيرة بمواضيعنا الحساسة . بالفعل ، كان الدافع الأصلي لكتابته ما رأينا فيه من علاقة بين المواضيع المطروحة هنا والمواضيع المطروحة هناك .

ولذلك فإننا نلحقه بهذه البحوث .

وكما أن هذان البحثان في تأثير القانون الطبيعي شدا بالسياسة الى العلم وتثقيف السياسة ليسا بكاملين ولا بكافيين ، كذلك البحث في لائحة مفاعيل هذا التأثير على الذهنية المعاصرة وبالتالي على الممارسات الاجتماعية والسياسية .

(1) Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, C. Scribners and Sons, N.Y., 1953, p.4.

(2) جريدة النهار ، المجلد 13210 و 13216 الأحد بتاريخ 19 والسبت بتاريخ 25 حزيران 1977

غير أن الموضوع الاساسي وتشعباته المتعددة قد اتضح - أو هكذا تأمل .

الغاية القصوى من الربط بين هذه التسؤلات - أو بالأحرى الموقف الفكري الذي تنطلق منه والسلسلة الفكرية من القضايا التي ترتبط عبر القانون الطبيعي في هذه الدراسات هي دعوة - وربما كانت دعوة قاسية لا تنالي المبالاة الدبلوماسية بمتطلبات اللياقة - وبالتالي فهي دعوة جسورة الى مفكري هذه الحقبة من تاريخنا - ممثلين بثقافة صاحب « ثقافة قصر الثقافة » - لأن يتحرروا من بقايا عقلية القرون الوسطى والقديمة .

هذا لا يعني ضرب تقاليدنا الفكرية العريقة - وخصوصا ما صمد من هذه التقاليد علميا وحضاريا . على انه يعني ، مع ما يعنيه ، إخضاع هذه التقاليد ، وعلى ضوء المستحدثات الاصلية في مراقبي مدنيتنا الحديثة ، الى عملية غير شفوقة ولا مترددة من الغربة الرامية الى استئصال ما نقلت قوته ومهاته من مقوماتها .

هذا في مهمته السلبية . أما مهمته الايجابية فتبقى رهنا بعقيدة المغربل وصمود مبادئه وتفتح بصيرته على ما يستحق الخلود من قيم ومقاييس واعتبارات والتزامات !



## ملحق أول Appendix: I

أية ثقافة هي ثقافة « بيان » ، قصر الثقافة في لبنان ؟

### تساؤلات

أهمية المشروع :

ظاهرة « قصر الثقافة في لبنان » ظاهرة طموح تستحق التشجيع - وذلك بصفاتها غاية بعد ذاتها وبصفاتها وسيلة لتحقيق غايات حضارية إنسانية نحن بأشد الحاجة إليها .

وتزداد أهمية هذه الظاهرة ، وبالتالي مسؤوليتنا بمساندتها ، عندما ينظر إليها في إطار محاولات عمالة متكررة سبقها ولم تقدر على الحياة والاستمرار .

« نعرف أن هبّات من الاعتزام الصادق نشأت في لبنان ، وما أن هبت حتى خمدت وتلاشت كالبخار . نعرف أن هبّتنا هذه قد يكون مكتوباً لها المصير » ( ذاته )

وإننا لنضن بمصير كهذا أن يلحق بهيئة كذلك . وخوفاً من أن تلقى هذه الهبة ذاك المصير ، نسارع إلى دعمها وتشجيعها . وربما كان أفضل أنواع الدعم ، وفي هذه المرحلة بالذات ، توضيح ، أو المساعدة على توضيح ، مفهومها الأساسي وإرساء أسس بنائها الفكرية على مبادئ حضارية وعلمية ومنهجية تصمد لمعاديات النقد وأعاصير الاختبار فتتمكن بصمودها هذا ، من تبرير وجودها في حكمة التاريخ .

وتتمتع تلك الظاهرة من زاويتنا نحن - من زاوية فلسفتنا الاجتماعية - بنوع خاص من الأهمية .

### البعد الألهي للانسان

فلنأنا ، إن شكرنا من صميم قلوبنا « هيئة تعنى بشؤون الثقافة وتجمع الموهوبين وتشجعهم في عملية الخلق » ، فلأننا نؤمن بأن هذه العملية تعتبر ذروة الانجازات الانسانية : إنها البعد الألهي للانسان . ( يراجع لذلك كتابنا الحقوق الانسانية ، خاتمته ) . فبوركت النفوس والجهود التي تسهم ، وبقدرة مساهمتها ، في عملية التبادع !

هذا في الجوهر والغاية - جوهر المشروع وغايته والروح التي تحركه فتدفعه دفعا يؤمل في أن يكون خلّاقاً هو بدوره .

### مقالب البيان

غير أن « البيان » الذي أعلن التصميم على المشروع بهذا المشروع لم يستقم نفسه وهذه الروح - الامر الذي نأسف له كبير أسف .

- 
- (1) نشرت هذا البحث جريدة النهار في عدديها 13210 و 13216 ، بتاريخ الاحد 19 والسبت 25 حزيران 1977 .  
(2) ألقى البيان الدكتور شارل مالك في قصر الثقافة بعد ظهر السبت الواقع فيه 7 / 5 / 1977 . جريدة النهار ، العدد 13168 بتاريخ 8 / 5 / 1977 ، ص 9

تتملك هذا البيان ، تناقضات داخلية وهلهلة وغموض ورجرجة تتنافى وأصول الخلق كما تتجلى وترويض الشخصية المثقفة المهيئة للإبداع !

نستعرض فيما يلي غالبية هذه الشوائب . ههنا الأبعد تصويبها .

### الانسان والثقافة

« إذا كان الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل ، فالثقافة هي الانسان الكائن المثقف . كلامنا عن الثقافة ، هو إذن ، هو الكلام عن المثقف والمثقفين » .

« التركيز في الثقافة ، أولاً وقبل كل شيء ، ليس على الافكار والنظريات ، بل على الانسان الموجود ، الثقافة هي البشر المثقفون » .

إذا صح هذا الادعاء أصبح إسم « قصر المثقفين » أصبح من « قصر الثقافة » . هذا بالطبع إذا أريد للاسم أن ينطبق على المسمى .

ولكن ذاك الادعاء ليس بصحيح .

لنفترض، تسهلاً للبحث، ان الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل - مع العلم إن هذه الموضوعية تصح أن تكون موضوع بحث طويل ومجهد . وقد لا تصمد في النهاية وما أن تتخطى هذه القضية حتى نجدها ، في « البيان » ، قضية فكرية منهجية هامة : « الثقافة هي البشر المثقفون » . هل هذا صحيح ؟

ردة فعلنا المباشرة على هذا السؤال هي النفي . البشر شيء والثقافة شيء آخر . وقد يتلاقى الشيطان وقد لا يتلاقيان . قد يكون من الصعب الاصرار على وجود ثقافة بدون بشر - خصوصاً من زوايا فلسفات متافيزيكية معينة . ولكنه من السهل ، بل من الواجب ، الاعتراف بالواقع الانساني الذي يستقيم وصفه بالقول : « هنالك بشر ليسوا بمثقفين » . ولأن هذا القول ينطبق على الواقع اللبناني أصبحت لقصر الثقافة مهمة ذات قيمة مستقبلية ، بل مهمات . لو كان جميع اللبنانيين مثقفين لانتفت ، أو على الأقل لحُفَّت ، الحاجة إلى قصر الثقافة .

والثقافة صفة ، أو مجموعة صفات (n) ، يكتسبها بعض البشر - مهما كانت طرائق اكتسابها وعملية

---

(1) وعصر الدكتور شارل مالك ، كما تبين من إجابته على سؤال الأب مؤنس عن التفيزيون اللبناني ، على نفي هذا الاعتقاد . بل يلعب إلى أنه « كلام فارغ » وهكذا بعد السيف أو بسحر ساحر .

خير إن الدكتور مالك نفسه عاد فبعد القداسة هو بدوره بصفة من الصفات : كون شرعي ، مثلاً ، قد أخير من قبل للسيح . وهكذا يكون « المفكر الكبير » قد وقع بالتناقض مرة أخرى دون أن ينتبه إلى ذلك .

ولكن اللافت للنظر ، وخصوصاً تلفزيونياً ، كان مدى الغضب ودرجة العصية اللذان استحكما به وهو يؤكد على أن تعريف القداسة أو « الفلسفة » ، وضعتاً طبعاً « الثقافة » ، بالجوء إلى كونها « مجموعة صفات » هو « كلام فارغ »

عندما قال أحد المراقبين الأكاديم : « لقد أخرج فلانخرج »

كان بإمكان الدكتور شارل مالك أن يرفع بيته هذا وفي إطار التمليق التفيزيوني على بحثنا عن مستوى القرويات الخواصات من حل السطح إلى مستوى العالم المنفتح والرصين والواضخ مع التواضيع طالبي المعرفة ، فيتكرم -

هذا الاكتساب صعبة ومعقدة ، ومنها اختلف المسؤلون حول أصولها وأنسب مبادئها .

وإذا كانت هنالك أهمية للتركيز على الانسان ، فإن هذه الأهمية تكسب من كون الانسان مهياً لأن يكون مثقفاً - وإن ينسب متفاوتة . على كل ، يختلف هذا الانسان بعد تثقفه أو تثقفه عنه قبل هذه العملية التثقيفية . فهو ولا شك قبل الثقافة شيء ، وهو بعد الثقافة شيء مختلف تماماً . وهكذا ، وبقدر ما يتعمق بالبحث والتفكير في هذه القضية ، تتأكد ردة فعلنا الأولى وتثبت : الثقافة شيء والانسان شيء آخر . ومن نعم المولى انهما يمكن أن يجتمعا . ويبقى الخلط بين المقولتين ضرباً من ضروب الاهمال لمبدأ استعمال اللغة إستعمالاً مسوّلاً .

وتكبر غلطة من يفعل ذلك في معرض التعريف « بالثقافة » وسيلة من وسائل التبادع . إذ هذا مقياسه الدقيقة الصارمة التي ينبغي أن نحترم . والا ، هزمت الوسيلة ذاتها الغاية التي كانت مسرور استنباطها . فبدلاً من أن تنتهي الى التبادع تتلوجج بين أمور يفصل بينها وبين التبادع هوات سحيقة . ولا يقلل من خطيئة ذلك الخلط اعتبار « الثقافة غاية بحد ذاتها » . وربما كان هذا الاعتبار ، وإن لم يصح دائماً ، نتيجة لذلك الخلط المضلل .

#### الحرية والثقافة

ومن انزلق على جليد عدم التمييز بين الثقافة والناس المثقفين مهّد بذلك لنفسه منزلةً أخرى : عدم التمييز بين الثقافة والحرية .

ولا شك في وجود أحرار غير مثقفين . وهذا واقع حياتي وتاريخي تعج به قرانا للتربعة على رؤوس الجبال بين أحشاش النور وأساطير أبنائها الأبطال الشحيين .

قد يكون المتممون بالحرية الشخصية أفضل الناس المهيتين ليكونوا مثقفين . غير أن الحرية شيء والثقافة شيء آخر . هنالك ثقافة أحرار . وهنالك ثقافة عبيد - إلا إذا أردت أن تعرف الثقافة تعريفاً إعتباطياً<sup>(1)</sup> تصبح معه القضية بينك وبين من يخالفك الرأي بتعريفها قضية اسمية محض . ولا اخال المسؤل عن صياغة البيان المدروس يرغب في ذلك - خصوصاً بعد رجوعه المتكرر الى التراث الحضاري وأرباب هذا التراث .

ومع ما للحرية من فضل على جميع للإنجازات الانسانية ، ومنها الثقافة ، تظل الحرية شيئاً عميزاً عن الثقافة - هذا مع الاصرار على أن المثقف الحر يفضل كثيراً ، في قاموسنا وعلى سلم قيمنا ، المثقف غير الحر . من اجتمعت لديه الثقافة والحرية معاً أملنا بمنجزات إنسانية جمّة . أما غيره فقلها يتركّ فينا توقفاً عائلاً .

= بجملة أوجلتين بإعلامنا مفهومه للمقياس الذي يميّز على أساسه بين « الكلام الفارخ » واللامزوى والكلام المطالع بالمفردى .

(1) ندوة على التثقيفون بمناسبة تقديس الطوبوى شربل مخلوف ، مساء السبت بتاريخ 8 تشرين الأول سنة 1977 .  
(2) وإذا اختار صاحب البيان ذلك ، وله هنا ومنهجياً حق الاختيار ، صح تشبيهه والقلب الثقافي الذي يقترح بأهل البيان ومفهومهم لجبال المرة . إنهم وبسبب ذلك المفهوم ، يضعون ثلثاً على قدم الفتنة بحيث تنموي وتبقى قدمها محسوراً في قلب الجبال ذلك . يتضمن هذا المفهوم لجبال المرة إن تكون ذات قدم صغيرة .

ومنى امتازت ، كما ينبغي أن نمتاز ، الحرية عن الثقافة ، تصبح الفكرة المعبر عنها بالجملة « الانسان العبد لا يمكن أن يكون مثقفاً » فكرة خاطئة - حللها ، وإن محرمة أصلاً ، تشريع منهجي أضاع الحدود المناسبة والروابط المشروعة فوقع في فخ الخطأ في الحكم .

من الصعب حقاً أن يكون عبد مثقفاً ، أو أن يصيره . ولكن هذا ليس بمستحيل !  
أو أنه لتعميم أخرج يتأرجح بين التوتولوجية ( أن يكون صحيحاً ولكن بفضل تعريف فارغ )  
والمفاجآت الاختبارية المخيبة للآمال - حيث لا ينطبق على الواقع الاجتماعي والتاريخي .

ويرتكب الخطأ ذاته ، أو بالأحرى مجموعة الأخطاء ، من يقول :

« والانسان المثقف الحر لا يمكن أن ينبت في مجتمع عبيد »

على الغالب هذا صحيح . ولكن الطبيعة الانسانية ، كالمهر الجموح إن غضب وثار ، لا يمكن التنبؤ على وجه التحديد ، بردات فعلها وباستجاباتها للتحديات التي تواجهه ، وربما كانت الظروف التي يجابهها إنسان فرد أو جمع من الناس في « مجتمع العبيد » هذا ، هي ذاتها التحدي الكبير الذي يحررك الشغف بالحرية والافتتات بما رستها بظولة تخلق في هذا المجتمع بالذات حركات تحررية عاصفة .

النظرة الواقعية الى الطبيعة الانسانية وتصرفاتها عبر التاريخ تستبعد هذا الاحتمال . ولكنه يبقى احتمالاً لا يصح ، من زاوية منهجية مؤمنة ، إهماله . وإنه لخطأ كبير ، من هذه الزاوية أيضاً ، أن توصد الباب في وجهه فتمنعه من دخول التاريخ - خصوصاً وأنت تبشر بالخلق والابداع وتتمهد بمعاملة بنورهما وأغراسهما بالعناية والحنان اللذين يستحقان .

### التعجب والتواضع

أما التعجب لدى رؤية الجديد والتواضع فهما من الصفات التي قد يختلف بالنسبة لامتلاكها مثقفون مختلفون متعددون . وذلك لاختلاف طبيعتهم وطبائعهم .

وربما كان من التجني الاصرار عليها صفات جوهرية من صفات المثقفين . هذا عندما يبقى معناها محدداً ودقيقاً ، وقد لا يفتان .

### الاصغاء

أوليس من التجني كذلك الاصرار على الاصغاء صفة جوهرية من صفات المثقف ؟ وكأننا نؤخذ بالمظاهر . لرد هذه التهمة بجابها « البيان » :

« المثقف الحقيقي يصني أكثر بكثير مما يتكلم »

« الاصغاء يعني أنك لست كل شيء ، يعني أن موجوداً غيرك موجود ، موجوداً ينطوى على أسرار ... يجعل بك أن تصغي الى همها » .

تستوقفنا شعرية التعبير عن فكرة إيجابية في آخر هذا المقطع . غير أن هذا الجمال الشعري ينبغي أن لا يفتد ملكة الحكم عندنا فتضل .

فأى مقياس هو هذا المقياس ؟ نقيّم على أساسه الناس لنعرف من هو المثقف منهم : « المثقف الحقيقي يصني أكثر بكثير عما يتكلم » . لو كان هذا مقياساً حقاً ، ولو كان هو المقياس الوحيد ، لانتبهنا بأحكامنا الى تنصيب المهابيل ، أو بعضهم ، على سدة الثقافة . من حسن حظ البيان « أنه لا يقرّه مقياساً وحيداً . ولكن همتا أن نبين أنه لا يصح أن يعتبر مقياساً على الإطلاق . فبمعزل عن الظروف الاجتماعية والمشاكل المجابهة لا تصح المقابلة بين الاصغاء والتكلم .

ويقطع النظر عما لبررات الاصغاء الفلسفية من فوائد إجتماعية - خصوصاً إذا قدمت نصائح - وبالتحديد للثرائين ، يبقى أن نجعلها من « صلب الثقافة » ضرباً من ضروب التجني . هكذا يلوح لنا .

« المثقف يحترم ويحترم ؟ :

ويعظم التجني عندما يقودك هذا الى قلب غير مبرر للمقاييس التقييمية المتعارف عليها . وهذا ( أى الاصغاء ) يقوده ( أى يقود المثقف ) حتماً الى الاحترام . المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم »

فهل من فرق هام ، على فكره ، بين « المثقف » و « المثقف الحقيقي » ؟ وبين « الثقافة » و « الثقافة الحقة » ؟

ثم أن الاصغاء لا يقود حتماً الى الاحترام . أحياناً يقود . وأحياناً لا .

وهكذا يصبح الاحترام ، في لغة « البيان » ، صفة مصدرها الذات ، تفرضها الثقافة ( أم هي ظلمة للثقافة ؟ ) ، بمعزل عما تعرض له هذه الذات من مظاهر في المجتمع وتحديات في الحياة . الأصل أن نحترم من يستحق الاحترام ، لا أن توزع إحترامك ، لا لسبب إلا لأنك مثقف ، على الجميع مستحقه وغير مستحقه . فإن أنت فعلت ذلك سلويت بين الأشرار والأبرار . وهذا ليس من العدل بشيء . وهل يمكن أن يقوم مجتمع ، ليقى ، على غير أساس العدل ؟

والانكى انك تفترض ، خطأ ، ان المحترم ، ولكونه محترماً او مثقفاً ، يكون محترماً .  
« المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم »

ونسيت هنا حيل المستغلين الانبياء من أبناء الجنس البشرى . وكثرة التجارب الانسانية التي تدلّ على هؤلاء ونوابهم الاستغلالية المنحطة وتبين خطاك . وإنما ، هذه التجارب بالذات ، هي التي نجعلنا « نعجب » نعجب حتى الاندهاش بحكمة المتنبي الواقعية :

« إن أنت أكرمت الكريم ملكته أو أنت أكرمت اللئيم تمردا » .

الاحترام المتبادل المستحق عملية تعددت أبعادها ولا يمكن أن يوفر شروط تحقيقها إنسان واحد فرد مهما تعددت كفائاته .

ثم إنك تقول ، وكأنك غير عالم بمضمون تأكيدك السابق ، أو كأنك تتكرر لهذا المضمون - ونعم التكرار :



« المثقف الحقيقي يعطي كل ذي حق حقه . إنه منصف »

« العدل الصارم في الحكم ، والانصاف المرهف في التقدير من ... صلب كيانه . المثقف يحكم وحكمه ليس حكماً تمشيئياً ولا حكماً ذاتياً يملوه ، بل حكم قائم على محكات يعيها تماماً ، ويشرحها ، ويعرف أصولها ... »

### من جوهر الثقافة

هنا نلتقي حول شيء يعتبر من جوهر الثقافة . ونستج أن المثقف يقدر أن يصدر أحكاماً موضوعية فيها يتعلق معاً بقضايا الشخصية ويقضيا الناس جميعاً .

وإذا أردنا أن نبقي هذا الجزء من جوهر الثقافة - أي الموضوعية فوق الشكوك والشبهات ، فعلينا أن نحرر البيان المدروس من جميع ما يتناقض وإياه - كان هذا التناقض ظاهراً أو مضموناً - ومن كل ما يشوش على مفهومها الواضح والمحدد .

وما قد يشوش على مفهوم الموضوعية - بعض الجوهر في الثقافة - مفهوم النسبية « للنسبية » ، من زاوية المنهجية المؤتمنة ، مفهومان مختلفان . أحدهما يضرب الموضوعية بالصميم ، والثاني ينسجم معها ويساندها . الأول يتكفي على رغبات الإنسان ومشاعره ويتكيف على أهوائه . هذه هي النسبية الاعتبارية . والتخلص منها حسنة بالنسبة للمعرفة عامة وللثقافة بوجه خاص . والثاني ، يستند إلى مبادئ موضوعية ثابتة نسبياً كالوقائع الطبيعية والظواهر الاجتماعية ومستندية كميادى المنطق . الأخذ بهذا المفهوم « للنسبية » هو الأخذ بما يقول به المعلم ، فنيسته ، إذن ، ليست مخرجة لا للمعرفة بوجه عام ولا للثقافة ولا لامكانية الحكم النصف العادل الموضوعي .

وهكذا فعندما يعلن « البيان » :

« الثقافة ، إذن ، ليست أمراً نسبياً ذاتياً إعتباطياً أقرها أنا وتقرها أنت » فهو يتنكر ، أو هكذا ينبغي أن يترجم ، للنسبية الاعتبارية .

أما مفهوم النسبية التي تساندها مبادئ موضوعية ومقاييس مستقلة للحكم فلا يمكن أن يتنكر لها « البيان » المدروس . إنه بالعكس ، كما يظهر ، يساندها :

« المثقف يملك معايير مستقلة يقيس بها الأشياء » . وبمعايير المستقلة يقدرهم ( أي أهل القمم ) وجدول قيمهم .

المثقف الحقيقي يحكم وحكمه ليس ... بل حكم قائم على محكات يعيها تماماً ... ويعرف من في العالم وفي التاريخ يشاركه فيها .

« المثقف إذن ، يعيش في القمم ، ويملك من مقاييسه المستقلة المستمدة من أهل القمم أنفسهم ، القدرة على تعيين ما هي القمم ومن هم أهلها » .

والآن . ما هي هذه « المقاييس » و « المحكات » ؟ إن معرفة هذه « المقاييس » و « المحكات » هي دخول في جوهر « الثقافة » . وعبثاً نفتش عنها في « البيان » .

وإذا لم يتطرق « البيان » الى تلك « المقاييس » و « المحركات » بصورة صريحة وواضحة ، فرمما ضمنها بعض ما قاله في أمور هامة مغايرة .

### التراث والثقافة

« المثقف » ، إذن ، دخل دخولا حياً وانصهر انصهاراً عضوياً في التراث الحي الواحد الفاعل التراكم من هوميروس وطاليس الى نيتشه وزيجهنستين .

قد يكون هذان « الدخول الحميم » و « الانصهار العضوي » على عموميتها وغموضها - من الشروط للهوية لمعرفة « المقاييس » و « المحركات » . ولكنها طبعاً ليسا من عداد تلك المقاييس . إنها يربطان معرفة تلك المقاييس بالتجربة الحية للمثقف - إستدقائه للتراث البشري « الحي الواحد الفاعل التراكم » .

ولكن هل هذا التراث حقاً واحد ؟ بمعنى ما . نعم . ولكن بهذا المعنى الفضفاض ، لا يفيدنا هذا التراث بكثير أو قليل في عملية إستنباط « المقاييس » المتبناة و « المحركات » التي تصلح أساساً للحكم العادل . وعند التدقيق لا بد أن نجدها تيارات هذا التراث المتضاربة والمتعددة . ومن تنبه لتعدد تياراته وتضاربها إستغرب وصفه « بالواحد » .

وهذا من جملة الاعتبارات التي تزيد في أهمية سؤالنا عن المقاييس وفي ضرورة التعرف عليها .

### أحكام غير مؤتمنة

ولا يسعنا بشيء يذكر ، بالنسبة للجواب المبني ، الاصفاء الى التوجيه التالي :

« المثقف الحقيقي يعرف من هم البشر الثلاثون أو الخمسون الذين صنعوا التاريخ ، ويقومهم في سلم أولويات - ويعرف أيضاً ما هي الكتب العقلية للثة ، وما هي الكتب الروحية للثة » التي أفرزوها . ويعرف أين هم أحياء اليوم ، ويمجا معهم حيث هم أحياء » .

ذلك لان تقرير « البشر الثلاثين أو الخمسين » هو حكم قد لا يتفق عليه من سبق واتفقوا على تعيين الاسس التي نفتش عنها . فكيف تكون الحال يا ترى بغياب هذه الاسس ؟

ومن هنا ، أيضاً وأيضاً ، أهمية إستكشاف تلك « الاسس » و « المحركات » .

كما وأنه لا يسعنا بشيء يذكر نذكر القول التالي :

« المثقف الحقيقي يعرف حقب التاريخ وعهوده ويميز بينها »

وذلك للأسباب ذاتها التي ذكرت سابقاً . بل يقف بنا على شفير الهاوية - هاوية التناقض .

فهو يذكر نيتشه في عداد أبطال هذا التراث الحي . ثم ينتهي الى القول :

« المثقف الحقيقي ، إذن ، يعترف ، ويعقر ، ولا يتمرد ، ويتجبر أوليست شهرة نيتشه في تاريخ الحضارة الانسانية ملازمة لتمرده ؟ وربما كان يستحقها بفضل هذا التمرّد .

وهكذا ما لم نتمسك « بالمقاييس » و « المحركات » ، نظل أحكامنا عرضة للظنون .

## مضاربات

ولا يلبث « البيان » المدروس أن يسقط في هاوية المضاربات .

« المثقف الحقيقي يعرف »

هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، وتبريراً للتواضع « الذي يدعو إليه صفة جوهرية للثقافة » يقول :

« الانسان الحر المثقف للمتعجب يتواضع ، أولاً ، لأنه ليس كل شيء ، ثانياً لأنه يكاد يكون لا شيئاً بالنسبة الى كل شيء ، ثالثاً ، لأنه يعرف أن الشيء الزهيد الذي هو إياه قد يكون خاطئاً أو زائفاً ، رابعاً ، لأنه يجد نفسه بالفعل في حال تعجب غريب أمام كل شيء » .

فأى عارف هو ذلك الذي « يعرف » و « يعرف » ان الشيء الزهيد الذي هو إياه ( ومنه طبعاً معرفته ) قد يكون خاطئاً أو زائفاً . ثم ان المبررات ، أولاً ، وثانياً ، وثالثاً ، هي مبررات تدعم القول بأن للمتعجب ينبغي ان يتواضع . اما الرابع ، فهو يصف للمتعجب . وإذا صح هذا الوصف ، جعل اللجوء الى الاعتبارات الثلاثة السابقة تعبيراً عن ضياع فكري أو تحبط منهجي .

وأى تعجب هو ذلك التعجب الذي يظهر أمام كل شيء ؟ إنه حقاً « لغريب » . ثم ، الا يصبح هكذا تعجب ملاحقاً ؟ الا ينجر ، ميزة التعجب ذاتها ؟

وهكذا ، وفي رحلة تفتيشنا عن « المقاييس » و « المحركات » ، نكون قد زلت بنا القدم في مهلوي التناقضات - أو ، قد ضعنا في متاهات نخسر فيها بعض المفاهيم الأولية معانيها المحددة .

## القيم الكبرى

ربما كانت محاولتنا هذه ، متمحورة حول القيم الكبرى ، أوفر حظاً .

« المثقف الحقيقي ، إذن ، يقول بالقيم الأخيرة الكبرى ، وهي ليست أكثر من خمس أو ست » .

عما لا شك فيه ان الأخذ ، قولاً وفعلاً ، بالقيم الأخيرة الكبرى هو من جوهر الثقافة . ولكن ماهي هذه القيم بالضبط ؟ أوليس تمليد عددها ، وإن بصيغة متردة ومرجحة ، تشريعاً غير مبرر ؟ - خصوصاً عندما لا تذكر بالاسم - أم أنها ذكرت لا حقاً ومنها الكرامة والحرية والحقيقة ؟ .

وهل المسؤولية إحداها ؟

« المثقف الحقيقي إنسان مسؤؤل يضبط نفسه . ويعرف أن أعيناً خفية تراقبه . يعيش في حضرتها . يخافها » .

وإننا إن سلمنا بأن المسؤولية صفة جوهرية للانسان المجتمعي ، ومن باب أولى للانسان المثقف ، فلننا نتردد كثيراً في تعريفها تعريفاً يستند الى « الخوف من الاعين الخفية » المراقبة . وإن جوبهنا بإصرار على تعريفها هكذا ، فلننا نقرّ أن هذا النوع من المسؤولية هو أدنى مراتبها ولوطى درجاتها . أما قمة للمسؤولية فتتجلى حيث يحل الالتزام أو الاقتناع الداخلي محل الرادع الخارجي ويستبدل الخوف من الرقابة بالثقة بالنفس والتعاطف مع القيم والمبادئ المتبناة . أعلى درجات المسؤولية أن يقوم للمسؤؤل بأعماله ، وأن يتخذ مواقفه عن ثقة بالنفس وعن اقتناع بصحة وسلامة المبادئ التي يجندها والقيم التي يفرس

بلورها في أرض الواقع الحياتي ، وبصرف النظر عن « العيون التي تراقبه » . ذلك لأن القيم والمبادئ التي يسهر أصحاب تلك « العيون » المراقبة بغية تحقيقها وتشجيعها تكون قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من طبيعة المسؤول المروضة بالتربية الصحيحة والممارسة الرصينة والدخول الحميم في التراث الحي والانصهار به . عندها يصبح من غير الضروري أن « يخاف » الإنسان المسؤول أحداً لا أرسطاطا ليس ولا بولس ولا دانتة ولا غوته وحتى ولا الله - لا لأنه لا يهتمهم أو لأنه ملحد ، بل لأن مبادئهم وقيمهم ووصاياهم قد أصبحت مبادئه وقيمه بعد تدقيق وتعق وتبحر ، وعن شغف وحرارة الإيمان .

أما أن « يرتعد ألعابهم » ، فهذا عما يثير الشفقة . وقد توجه الى هذا التصرف تهمة أسمى . وإننا لنميل الى توجيهها الى صاحب البيان : « إن هذا التصرف لظاهرة من ظواهر المراهقة » . ثم إن الخوف يتجافى ، وربما يتناقض أيضاً ، مع ممارسة الحرية الأصيلة ، وبالتالي ، وللأسباب ذاتها ، مع تطبيق المسؤول أحياناً حياتية ومهيات . ومرة ثانية ، عبر رحلتنا السندبادية المفتشة عن « المقاييس » وه المحكات ، نرانا نضيق في متاهات تترجج معها بعض المفاهيم الأولية الى حد تخسر معه معناها المفيد . فبدلاً من أن تتحدد معنا وأماننا بمبادئ الحكم السليم العادل المنصف وه مقاييسه وه محكاته ، يتأبنا شعور مؤلم لحسارتنا المعاني الأصيلة لمفهوم « التعجب وه المسؤول » .

هل نقطع الأمل بإيجادها ، فنهي تنقيشنا عنها ؟  
ربما كان ذلك من الحكمة الواقعية بمقدار .

### البعد الكوني للثقافة

ولا شك في أن للثقافة بعداً كونياً أو العالياً . ومن هذا المطل « يخاطب المثقف الإنسان كإنسان في أي زمان ومكان » هذا صحيح . ولكن هل من العدل أن تحرم الثقافات القومية من شرف الانتماء الى « الثقافة » وذلك بفضل تعريف « للثقافة » معين ؟ ولماذا لا يكون للثقافة درجات وسلم ؟ أوليس هذا الأسلوب هو الأصوب في وصف الحركات الثقافية عبر التاريخ ؟ أوليس هذا هو الأقرب الى وصف الواقع الحياتي المعيش اليوم ؟ وفي هذا الإطار المدرج ، نحمد النصيحة التالية سياقها المناسب - هذا مع العلم أن « الكل » فيها تمهرها بالتعنت .

« ركز على الحق ، ركز على الإنسان ، ركز على المطلق ، ركز على الكلي ، ومن هذا التركيز نتحلل كل فائدة لك ولامتك وللثقافة وللعالم » .

### تعريف عام للمثقف

والمثقف كيف نتعرف عليه ؟ هب أننا نطمح في معرفة ما إذا كنا من أهل تلك الثقافة أم لا ؟ إنه يتقن ، بلغة « البيان » اللغات الغربية ، وعلى الأخص الألمانية والفرنسية والانكليزية . وإنه لا يخشى من مواجهة التحليلات . وإن كانت هذه صفات عامة جداً وظواهر سطحية ، فاليك بالتعريف الشعري العام التالي :

« المثقف الحقيقي ، إذن ، هو الذي سمح له بحضور وليمة الوجود الكبرى . هو الذي دعى الى

هذه الوليمة العظيمة والذي قبل الدعوة ، والذي حضر الوليمة بالفعل ، والذي تلوّق ألوان مآكلها ومشاربها الروحية الهائلة التي لا تحصى ، والذي نهل وارتوى منها ، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من كيانه . كل ذلك في غير ثمرد ، ولا حقد ، ولا كسل ، ولا خمول ، ولا تيزم ، ولا نهرب ، ولا تكبر زائف ، ولا قصر نفس ، ولا ضيق عين ، ولا وقوع في شرك هم ونحن . كل ذلك يتقبل فرح شاكراً .

يشفع في هذا المفتبس - عل عموميته ، وبالرغم من بعض الملاحظات العامة التي تثار على بعض أفكاره - شعريته وعمق حكمته وأصاله توجيهاته وإنسانية توصياته . وإننا لنقبله - عل علاقته وعل العموم - شاكرين . ولنا عودة ناقدة إليه ، أو أكثر . وإذا كنا نتألم لمفهوم « الثقافة » في « البيان » المدرّوس - وقد يكون هذا المفتبس بالذات محوره - فلأنه لا يناغم بين المطالبات الملحة لهذا المفتبس ، عل تجايلها بالتضالّ والمثالية ، وبين الاصرار عل مواقف معينة - فضلاً عن ركاكها الفكرية - تتنافى وتلك المطالب .

من هذه المطالب « الفرح الشاكراً » - فرح العشرة الصبور والصدافة الطاهرة والمناقشة الامينة للحق - الفرح الذي هو « سر كل خلق حقيقي وكل عطاء » .

أما « ولا تكبر زائف » فإنها تخلق وجرجة لدى المدققين . وقد جاءت ، ولا شك ، نتيجة لرجحة في تفكير مطلقها - خصوصاً إذا وضعت جنباً الى جنب مع مفتبس سبقت الاشارة إليه .

« المتقف الحقيقي » إذن ، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ولا يتجبرّ .

غير أننا بإمكاننا تأجيل الاهتمام بخصايل كهذه . هنالك سؤال أهم يقلق « البيان » وبالتالي يقلقنا لاهتمامنا الجلي « بثقافة » البيان : الا تجعل تلك المتطلبات المتقف حلماً بعيد المنال ؟ بل مستحيلة ! إننا لتساءل ، ويكثر من الحذر ، غير أن هذا الحذر لا يلبث أن ينقلب شكاً بجدية تلك المطالب عندما توضع في سياق المفتبس التالي :

« ولكن نعرف أيضاً أن كل ما نحتاج إليه هو العثور عل عشرين شاباً وشابة يكرسون أنفسهم بوحدة متراصة وبغيرة حكيمة وبروح المحبة المتبادلة لرعاية الثقافة الحق ، وتنشيطها ورفعها الى مستوى علمي حقيقي . عندئذٍ مصير الثقافة في لبنان يصبح مضموناً » .

هل ينبغي أن يكون هؤلاء متقفين أم لا ؟ وعل الحاليين تجاهه أرباب البيان ، كما تجاهنا ، قضايا عويصة تتعلق بمفهوم « البيان » للثقافة . ولكن دعنا من ذلك الآن .

وإن استعرضنا شيئاً في البيان - وقد استغرينا أكثر من شيء - فهو مزج المقبول مع غير المقبول بطريقة يصعب عل القاريء التنبه الى أعطائها . والاصرار غير المتوازن عل طلب المستحيل من جهة إمعاناً بالتضالّ ، والاكتفاء ، من جهة ثانية ، وإمعاناً بالتبسط ، بأقل من الممكن تحفيقه في الظروف الاعتيادية - فكم بالحري في الظروف الاستثنائية ، وفي معرض الدعوة لمشروع جبار خلّاق ، ان هذا الاصرار هو واحد من أمثلة كثيرة تدلّ عل صحة ما نعينه .

وهكذا تنتهي من استعراض الينيات ذات العلاقة في البيان دون أن نقدر ، وبلاستناد إليها ، أن نقرر ما إذا كنا من أهلها - تلك الثقافة المرموقة - أم لا ؟ ولكن ولحسن حظنا ، ولحسن حظ « البيان » المدرّوس كذلك ، ان حكمتنا النهائية في هذه القضية لا ينحصر بدرامتنا لهذا « البيان » وحسب .

## تردد أم تواضع ؟

لنجرّب حفظنا بسؤال آخر . نقول : « هل أنتم من أهلها ؟ » ويتأينا البيان بجوابين : واحد سليمي وواحد إيجابي .

« الثقافة لها أهلها ، لها حكمها ، لها معنيوها ، وقد لا نكون نحن من أهلها » .

« هذه بعض تأملاتنا وتطلعاتنا في « قصر الثقافة » . ونحن نعرف أننا لا شيء . ونعرف أننا قد نبقى لا شيئاً . ولذلك تواضعنا لا يحد » .

« وظيفة الاجيال أن تنقل الشعلة بصدق ولمانة من جيل الى جيل .

وجيلنا يفتش عن عشرين شاباً وشابة خليقين بالشعلة ، يؤمنون عليها » .

المقطع الثالث يعطينا جواباً إيجابياً على سؤالنا . اذ لولم توجد الشعلة لما كانت هنالك حاجة لنقلها وقلقنا على امكانية نقلها بصدق ولمانة . اما الاول والثاني فيتركان انطبعا معاكسا تماماً . لماذا هذا التردد ؟ ام هو بالاحرى تواضع ؟ اوليس من المعروف الشائع لدى المنهجيين ان التواضع المزيف هو الوجه الاخر للتكبر المزيف ؟ يكتب له عندما يكتب : « اخي العزيز » .

اوليس الامن والاصرح والاصلق معا ان يمارس الانسان ، ومن باب اولي المتقف ، التقييم الموضوعي السليم معاً لما هو عليه ولما يتمتع به الآخرون - حتى اعداؤه ؟ من زاوية هذا الاقتراح وحسب يوفق بين مطالب المقتضيات التالية :

« الثقافة إذن ليست أمراً نسبياً ، ذاتياً ، إعتباطياً أقررها أنا وتقررها أنت »

« حكم المتقف حكم سليمي ، حكم يحدول به الاولويات ، يضع المهم قبل التافه ، ويؤكد على الاهم قبل المهم ، ويتخذ فوراً الى الشأن الخطير فيضعه في رأس السلم » .

ذلك لأن الحكم الموضوعي يتخطى الذاتية المعرجة ويعطي الجدولة للاولويات فرص صحتها ونجاحها . ولكن الحكم الموضوعي يخرّج أصحاب العلاقة و« أنت » منهم و« أنا » تقرير أمر الثقافة - بالطبع بالاستناد الى « مقاييس » مستقلة و« محكمات » شهدت الحضارة الانسانية على سلامتها وصحتها . وهذا هو الاهم في هذا الإطار .

وينبغي أن لا ننسى ، بهذه المناسبة ، أن الانسان العادي نفسه يفكر بالاولويات .

## تناقضات صارمة

ولا تنتهي بذلك مصاعب ثقافة « البيان » المدرّوس . لا تزال تجلّز في سطور بعض التناقضات الصارمة .

## أ - شرك « نحن وهم »

لا شك بأنها نصيحة قيمة ومفيدة للمتقف أن يتجنب « الوقوع في شرك نحن وهم » ولكن ما هو هذا الشرك ؟ إذا كان مجرد التمييز بين نحن وهم ، فقد وقع « البيان » في هذا الشرك بالرغم من نصيحته

للآخرين تحببه - أم أن النصيحة هنا هي من فصيلة « الوعظة للرعية لا للخورية » ؟ وإلا فما معنى تمييزه بين « أهل القمم » . من جهة وغيرهم من جهة ثانية . وكذلك تمييزه بين « أبناء الظلمة الخارجية » ومن عداهم ؟ وإذا كان شيئاً آخر فما هو ؟

إنه لمن مضامين المحاكمة العادلة أن يماز الأبرار عن الأشرار . وسيظل « النحن » « أولهم » ضرورة من ضرورات الصراع القائم عبر التاريخ بين ملتزمين بقيم معينة وملتزمين بقيم تتناقض والقيم السابقة .

ب - « الثقافة الحق من أجل ذاتها فقط » ؟

ويقلقنا في « البيان » تناقض أدعى .

إنه يصّر على أن الثقافة الحق هي غاية بحد ذاتها . ولا يصح أن تصبح وسيلة . هذا هو التفسير المتطقي الدقيق للمقتبس السابق .

ولكن « البيان » يصّر كذلك على كونها وسيلة لغايات أبعد - وربما دون أن يعي ذلك . لنصل الى هذه النتيجة بلزماً ، أولاً ، أن نتذكر تعريفه الشعري العام للمثقف ، وثانياً ، أن ندقق بالمقتبس التالي :

« تواضعنا لا يحد . غير أن طموحنا كذلك لا يحد . لا يعدل تواضعنا الا طموحنا . نطمح الى ان يصبح خلقنا في شئ الحقوق خلقاً علياً اصيلاً بالفعل لا بالادعاء ، نطمح ان نجلس يوماً ، او يجلس اولادنا واحفادنا او احفاد احفادنا ولبنان لا يستحق ان يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة بثقة ، وغرفنا من كل ما هو معروض على مائدتها ، غرقنا بدون حساب ، غرقنا بدون تحفظ . غرقنا بدون تزمّت . » غرقنا شاكرين ومعطين . » .

إن هذا لطموح كبير حقاً - وإنه ليدعو الى الاعجاب . من حق الانسان - مطلقاً - إنسان - أن يطمح . هذا ليس همتا - إنه ، بالعكس ، يثلج صدرنا . همتا أنه يخلق تضارباً حاسماً في المواقف المسؤولة .

لقد سبق وأشرنا الى أن البيان يصّر على كون الثقافة ، في عرفه ، هي غاية بحد ذاتها ولا يصح أن تكون وسيلة . وخلاصة المقتبس المدروس هي أن طموحه أن « يجلس ... الى وليمة الوجود العظمى » . ولما كان هذا الجلوس ، هو ذاته تعبيراً عن الثقافة ، فطموحه أن يصبح مثقفاً . ولكن هل كل ذلك من أجل الثقافة ؟ وبأيّك جوابه :

« نعرف أن الحياة لا تستحق أن نحيا ولبنان لا يستحق أن يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة ... »

أوليست الثقافة هنا وسيلة لغايات أبعد ؟

يتوفر خرج من هذا التناقض بالاقرار بتداخل الغايات والوسائل .

ونكون أصدق في وصف الواقع إذا اعتبرنا الثقافة معاً وسيلة وغاية - ولكن في فترات متعاقبة وفي ظروف مختلفة .

والاصرار على أن « الثقافة الحق من أجل ذاتها فقط » هو اصرار ، إن صح ، فإنه يصح على قائله ومن احتق هذا اللبداً مختلاً . ويحد من حرية الآخرين وحقوقهم في اختيار مواقفهم المستقلة عن الثقافة ،

عندما يفرض عليهم مبدأ صحيحاً . هذا هو بالضبط ما نعرفه ، منهجياً ، « بالثبوت » . وهو خطأ فادح يجدر بالسؤ ولين نحاشيه .

وكثرت أفواج الشهداء الذين ماتوا من أجل « لبنان » كما يفهمونه ومن أجل « حياة يتصورونها تستحق الاستشهاد » . فكم منهم كان استشهد لو طلب منه ذلك في سبيل « ثقافة البيان » المدروس ؟

### ج - « الثقافة » ، والوجود الحقيقي »

فإذا كان « الوجود الحقيقي » هو « الانسان الشخص الفاعل » ، وإذا كان الانسان ، كما بينا ، شيئاً يختلف عن الثقافة ، تصبح الثقافة ، بطبيعة حالها ، وسيلة لجعل هذا الانسان أفضل - لجعل « هذا الوجود كاملاً » .

ويقع في تناقض مريع من يصرّ على الاثنين غايتين نهائيتين .

ومثل الهارب من هذا الفخ عن طريق القول : « الثقافة هي الانسان المتقف » مثل « المستجير من الرمضاء بالنار » أو بالاحرى مثل الهارب من « تحت الدلفة لتحت المزاب » .

أنتم ونحن

وأخيراً قد تسعفنا المقابلة التالية :

تقولون :

« لقد وصلتنا الدعوة واجبنا بالقبول . وسنحضر الوليمة . ولن نقبل بالفتات . لن نقبل الا بالحقيقة الكاملة ، الا بالرؤية الكاملة ، الا بالحرية الكاملة ، الا بالكرامة الكاملة ، الا بالخلق الحقيقي ، الا بالوجود الكامل » .

ومثلكم في هذا مثلنا . لقد وصلتنا الدعوة نحن ايضاً . ونحن ، كما انتم ، اجبنا بالقبول . وصنهيء نفوسنا وشخصياتنا لنستحق اكثر من الفتات . وعلى عكسكم بالضبط سنقبل بما نهيء له تهية مشروعة ، وبالتالي بما نستحق من الحقيقة . كان هذا الاستحقاق - نصيينا - كل الحقيقة الكاملة ام جزءاً منها . ( وكذلك بالنسبة للرؤية والحرية والكرامة والخلق . )

إننا نذهب الى أبعد من ذلك . إن كرامتنا تأبى علينا القبول بأكثر مما نستحق من الحقيقة . وإذا كان هو المفهوم الاصيل للكرامة ، انطوى إصراركم على الحقيقة الكاملة بقطع النظر عما إذا كنتم تستحقونها أم لا ، وإصراركم في الوقت ذاته على « الكرامة الكاملة » نقول انطوى هذا الاصرار المزدوج على تناقض مريع !

ولا نخفيكم أننا نرى في إصراركم على عدم القبول إلا بالحقيقة الكاملة ، وإلا بالرؤية الكاملة ، وإلا بالكرامة الكاملة ، وإلا بالخلق الحقيقي ، وإلا بالوجود الكامل - إننا نرى في إصراركم هذا ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، بل وكذلك من زاوية إنسانية ، بعض تمتع . وربما أكثر من بعض تمتع . إننا نرى فيه عترة متعنة .



ولذلك فنتعنا نقولون :

« هذه رسالتنا الى الشبان والشابات العشرين الرائين ، المتسكين ، المتراصين ، الذين لم نجدهم

بعد ،

نقول : حبذا لو توضحت هذه الرسالة فيبنت « الاسس المستقلة » للحكم « والمحكات » التي يستند إليها الحكم « العادل المنصف » والصحيح ، وتناغمت ، بدل أن تتضارب ، بعض عناصرها الأولية والاساسية ، وتخلّصت من خطأ التشريع للآخرين ومن وضع التوكيد حيث لا يصح التوكيد ، ومزجت بأثران بين مقوماتها المثالية ومتطلباتها المتعددة والواقعية . وفصلت ثوب الثقافة تفصيلاً ملائماً غير مهلهل ، وثبتت أهم مفاهيمها في تربة الواقع الحياتي وحررتها من الرجرجة والركاكة - لو تم ذلك لها ، إذن لكانت الاستجابة لها أقوى وأبقى . أو على الأقل ، لكانت هيأت لثل هذه الاستجابة على أفضل ما تكون الهيئة .

وحبذا ، أخيراً ، لو تضمنت تلك الرسالة وعداً بتثقيف السياسة ، وبالتالي السياسيين . فالسياسة « المثقفة » قد تنفذ الثقافة والسياسة معاً من شوائب متعددة . وربما كانت لحوج الاحتياجات .

ونسأل الآن ، ما هي ، وكـم هي ، نقاط الالتقاء بين هذا البحث الناقد « لبيان قصر الثقافة في لبنان » والقانون الطبيعي كما فصلنا جوهره وصيغته وإطاره التاريخي والحضاري ؟

منها تثقيف السياسة . ومنها أيضاً التمرس بالحكم العادل والموضوعي . ومنها أيضاً وأيضاً تحاشي التشريع للآخرين . وليس من الضروري ان اذهب بالقارئ الى نهاية اللائحة . غير أنه من الضروري ان أذكره بأهمها في رأيي . اعني فكرة الاستحقاق - الفكرة التي سيتبين انها محور ، هي بدورها ، لكثير من القضايا الحضارية والسياسية ، الفكرة التي ، متى تبينت أهميتها وموقعها المناسب ، وعلاقتها المتشعبة والمتشعبة واللامتصصة ، تبيّن ، بفضل ذلك ، انها تفتح الكوى المتعددة على شمس الحياة والحقيقة ، فتحلحل ، لذلك ، عقدٌ متعدد .

- 13- F. Meinecke *Die Idee der Staatsrason in der Neuerengschichte*, 3rd ed., 1929.
- 14- B. Bosanquet *The Philosophical Theory of the State*, 1925.
- 15- L.T. Hobhouse *The Metaphysical Theory of the State*, 1918.
- 16- B. Croce *Philosophy of the Practical, Economic and Ethic*, 1913.
- 17- R. Pound *Law and Morals*, 1924.
- 18- C.K. Allen, *Legal Duties and other Essays in Jurisprudence*, 1931.
- 19- *Droit, Morale, Moeurs, Ile Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1936.
- 20- K. Bergbolm, *Jurisprudence und Rechtshilosophie*, I., 1892.
- 21- H.J. Laski, *Grammer of Politics*, 4th ed.
- 22- H Kelsen, *General Theory of Law State*, 1946, with an Appendix on Natural Law Doctrine and Legal Positicism.
- 23- A.D. Lindsay, *K. Marx's Capital*, An Introductory Essay, 1925.
- 25- B. Fay *L'esprit Révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIIIe siècle* , 1924.

## Appendix 2

### RELEVANT READINGS

- 1- R.W. and A.J. Carlyle *A History of Medieval Political Theory in the West*, Vol. 1, 1903.
- 2- a) B. Parker «The Conception of the Empire»  
b) F. deZuluetta «The Science of Law».
- 3- CH. McIlwain *The Growth of Political Thought in The West*, 1932.
- 4- J. Maritain *The Rights of Man and Natural Law*, 1944.
- 5- B. Jarett, *Social Theories of the Middle Ages*, 1926.
- 6- E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 1936.
- 7- O. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs*, 1931.
- 8- H.X. Arquillere *L'Augustanism Politique*, 1934.
- 9- A.- H. Chroust «Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition», in *The New Scholasticism*, Vol. XVII, 1943.
- 10- C. Becker i. *The Declaration of Independence*, 1922  
ii. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophy*, 1932.
- 11- C.G. Haines, *The Revival of Nature Law Concepts*, 1930.
- 12- Lord Bryce «The Nature of Sovereignty», in *Studies in History and Jurisprudence*, Vol. 11, 1901.

## Appendis 3

### GENERAL LITERATURE

- Sir H.S. Maine, *Ancient Law*, 1861, Chapters iii and iv.
- D.G. Ritchie, *Natural Rights*, 1895, p. 1 Chapters i- iv.
- Sir J.W. Salmond, «The Law of Nature», in *Law Quarterly Review*, 1895.
- Sir F. Polleck, *The History of Law of Nature*, 1900, in essays in the law, 1922.
- Lords Bryce, «The Law of Nature», in *Studies in History and Jurisprudence*, vol. II, m1901.
- E. Troeltech, *The Ideas of Natural Law and Humanity in Western Politics*. 1922 (Appendix I to Gerke-Barker, *Natural Law and the Theory of Society*).
- J. Dewey, «Nature and Reason in Law», in *Philosophy and Civilisation*, 1931.
- Sir E. Barker, Introduction to Geirke, *S Nature Law and the Theory of Society*, 1934.
- J.W. Jones, *Historical Introduction to the Theory of Law*, 1940, Chapter, iv, The Law of Nature.
- H. Rommen, *The Natural Law*, transl. by T.R. Henley, 1947.
- A German work by J. Sauter, *Die philosophischen des Naturrechte*, 1932, deserves to be mentioned.
- General works on the history of political theory, such as Hildebrand, Reim, Javet, Dunning, Carlyle, Mellwain, Dyle, Sabine and others, should be consulted.
- A usefull selection of texts will be found in J. Hall, *Readings in Jurisprudence*, Chapter i.
- Burlamaqui, *Principes du Droit Naturel*, 1747.
- Vattel, *Principes de la Loi Naturelle*, 1758.



## فهرست

الصفحة	الموضوع
5	الاعضاء.....
7	للمؤلف.....
9	تقديم عام.....
15	مقدمة.....

### القسم الأول : التطور التاريخي للقانون الطبيعي

19	I - تقديم.....
23	II - مختارات تاريخية.....
23	1 - اختاتون والقانون الطبيعي.....
23	2 - انتيفون.....
24	3 - بوذا والقانون الطبيعي.....
25	4 - الجمعية العامة الاثنية.....
25	5 - السفطايون.....
27	6 - انتيفون.....
29	7 - الاتجه الانساني المتاوى للسفطائين.....
32	8 - بين الرواقية والقانون الروماني.....
38	9 - كريسسياس.....
39	10 - شيرشرون.....
41	11 - النظرية الوسيطة في القانون الطبيعي.....
42	12 - القديس توما الاكويني والقانون الطبيعي.....
45	13 - غروتيوس وعلمنة القانون الطبيعي.....
47	14 - مكيافيلي والقانون الطبيعي.....
47	15 - اوتوغيركه والقانون الطبيعي.....
48	16 - ارنست ثرولتشي والقانون الطبيعي.....
49	17 - ارنست بلوكر والقانون الطبيعي.....

51	11 - هوبس والقانون الطبيعي
54	19 - جان لوك والقانون الطبيعي
57	20 - روسو والقانون الطبيعي
58	21 - هوبز
62	22 - مونتسكيو والقانون الطبيعي
63	23 - بترام والقانون الطبيعي
64	24 - هيجل والقانون الطبيعي
64	استخلاصات :
64	أ - مفهوم طبيعة
67	ب - القواعد السلوكية المحددة في ظل القانون الطبيعي
68	ج - مدلول القانون
70	د - قيمة القانون
70	هـ - محتوى القانون الطبيعي
70	و - أنواع القوانين
71	ز - مهمات القانون الطبيعي
74	ح - المخاط من التحديات
80	25 - بليز باسكال
81	26 - كمال الحاج
82	27 - تياردو شاردان
86	28 - شارل مالك
92	29 - بدون الالتزامية ومعها
96	30 - للمعنى الطبيعي للقانون الطبيعي
97	31 - العقلانية في السياسة
99	32 - أرسطو
103	33 - تغيير ملحوظ

## القسم الثاني : القانون الطبيعي الجديد

### غايات القانون الطبيعي

115	الطبيعة الانسانية
118	الحرية الاصلية
119	للوراثيات ( او الملمنة ) والاختلافات
120	العدل والقوة
121	I - المحولة الافلاطونية
123	II - روسو يعالج القضية

### القسم الثالث : مقاومات حضارية

#### 131 للصيغة الجديدة للقانون الطبيعي

- الموقف الأول : تبين النظرية القائلة بأن الانسان يقدر ان يعرف الحق والعدل وان يتنكر لها 133  
الموقف الثاني : تبين النظرية القائلة بأن الرادع الداخلي هو الأقوى والأضمن  
لتنفيذ الانسان ما يعرفه ويلتزم به 140  
الموقف الثالث : يتبنى المدرسة التجريبية يدعمها الأسلوب العلمي 148  
الموقف الرابع : يستند الى الركن الموضوع في المعرفة 150  
الموقف الخامس : يتبنى التركيز على الوجود بصفته أولى منهجياً 152  
الموقف السادس : ينطوي على الاعتقاد بصحة النظرية بأن « قيمة الانسان في  
عالم عادل ما انجز » 153  
الموقف السابع : يركز على الالتزام مفهوماً محورياً 153  
الموقف الثامن : يربط الالتزام بجوهر الانسان 155  
الموقف التاسع : يتخذ موقفاً واضحاً من الحرية الأصلية 157  
الموقف العاشر : يتعلق بانقلاب في نظرية القيمة والاخلاق 164

### القسم الرابع : النتائج الحضارية لتبني

#### 167 القانون الطبيعي الجديد

- أ - ترويض الشخصية الانسانية 169  
ب - يحدد في طريقة ترويض الشخصية الانسانية 170  
ج - تطوير المجتمع 173  
د - يحدد في طريقة تطوير المجتمع 174  
هـ - شل السياسة الى العلم 175  
و - تثقيف السياسة 176  
الملحق الأول 179  
الملحق الثاني 197  
الملحق الثالث 195







## القانون الطبيعي

العبارة التصوي من الربط بين هذه التساؤلات - أو بالأحرى الموقف الفكري الذي تطلق منه - والسلسلة الفكرية من القضايا التي تربطها عبر القانون الطبيعي في هذه الدراسات هي دعوة - وربما كانت دعوة قديمة لا تبالي المبالاة الدبلوماسية بمطالبات اللباقة - وبالتالي فهي دعوة خسورة إلى مفكري هذه الحقبة من تاريخنا - مثليين بثقافة صاحب « ثقافة قصر الثقافة » - لأن ينحروا من بقايا عقلية الشر والوسطى والقديم .

هذا لا يعني ضرب تقاليدنا الفكرية العريقة - وخصوصاً ما صمد من هذه التقاليد علماً وحضارياً - على أنه يعني ، مع ما يعتد ، إخضاع هذه التقاليد ، وعلى ضوء المستجدات الأصيله في مراقب مدنيها الحديثة ، إلى عملية غير شفوفة ولا مترددة من الغريزة الرامية إلى استئصال ما تفقد قوته ومهارة من مقوماتها .

هذا في « مهمته السلبية » . أما مهمته الإيجابية فتبنى رهناً بتقريرية الغربل وصمود مبادئه وتفتح بصيرته على ما يستحق الخلود من قيم ومقاييس وأعباءات والتزامات !